LA HISTORIA Y LO COTIDIANO

Pilar Gonzalbo Aizpuru
editora

EL COLEGIO DE MÉXICO

LA HISTORIA Y LO COTIDIANO

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
Seminario de Historia de la Vida Cotidiana

LA HISTORIA Y LO COTIDIANO

Pilar Gonzalbo Aizpuru,
editora

EL COLEGIO DE MÉXICO

917.2
H67326

La historia y lo cotidiano / Pilar Gonzalbo Aizpuru, editora – 1a. ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Seminario de Historia de la Vida Cotidiana, 2019.
333 p. : il. ; 22 cm.

Incluye bibliografía.
ISBN 978-607-628-721-7

1. México – Vida social y costumbres – Historia – Virreinato, 1535-1821. 2. Ciudad de México – Vida social y costumbres – Historia – Siglo xix. 3. Ciudad de México – Vida social y costumbres – Historia – Siglo xx. 4. Usos y costumbres – Historia. I. Gonzalbo, Pilar 1935-, ed.

Primera edición, 2019

DR © El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho-Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
14110 Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-628-721-7

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción 9
Verónica Zárate Toscano

La compleja lectura de las fuentes

El uso de las fuentes orales para el estudio de la vida cotidiana 19
Graciela de Garay

El historiador bajo el agua. La arqueología marina como fuente para la historia de la vida cotidiana 46
Flor Trejo Rivera

Las contradicciones de las fuentes y el vacío tras las apariencias 67
Pilar Gonzalbo Aizpuru

Lo cotidiano, la intimidad y lo privado

Sensibilidades y sentimientos 97
Solange Alberro

Vida cotidiana e identidad en el virreinato del Perú: espejismos, retos y perspectivas 115
Bernard Lavallé

El desgaste de la mentalidad burguesa: de lo público a lo privado 133
Ana Lidia García Peña

Las pasiones privadas y los límites del poder

Diálogo del obispo y el arcediano. Juan de Zumárraga y Juan de Negrete (1545) 155
Enrique González González

El poder del correo. Los infortunios del arzobispo Manso (1629-1637) 175
Leticia Pérez Puente

El poder del milagro. Conflictos, imágenes y vida cotidiana en la Tenochtitlan virreinal 201
Antonio Rubial García

Los diversos caminos
de la historia de lo cotidiano

Entre la ciencia y los milagros. Don Carlos de Sigüenza y Góngora 227
Leticia Mayer Celis

Rasgos de barbarie y civilización en dos espectáculos públicos capitalinos a fines del siglo XIX 248
Miguel Ángel Vásquez Meléndez

Chónforo Vico, un hombre entre prensas, metáforas y hojas volantes. La historia olvidada de un poeta popular (1900-1910) 268
Jaddiel Díaz Frene

¿Qué puede decirnos la historia de las epidemias y la salud pública sobre la vida cotidiana? 291
Ana María Carrillo

Vino viejo en odres nuevos. Algunas reflexiones sobre la historia y lo cotidiano 326
Pilar Gonzalbo Aizpuru

INTRODUCCIÓN

Verónica Zárate Toscano
Instituto Mora

Cada vez que hablamos o pensamos en lo cotidiano, consideramos que es tan común y corriente, tan habitual, que no reparamos en su importancia y mucho menos en su significado, que no llama poderosamente la atención y más bien parece formar parte de lo que inconscientemente hacemos en forma rutinaria, y que nombramos precisamente "lo del diario" o cotidiano.

Pero todas esas prácticas habituales también tienen su historia y en el Seminario de Historia de la Vida Cotidiana, dirigido por Pilar Gonzalbo Aizpuru en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México desde fines de la década de los ochenta, nos ocupamos de estudiar esas prácticas desde distintas perspectivas. Se trata de un proyecto académico que, a lo largo de los años, con reuniones mensuales, realiza lecturas, discusiones y análisis de cuestiones aplicables a nuestras respectivas investigaciones, que se han traducido en congresos y posteriormente en publicaciones. En esta vasta aventura hemos participado medio centenar de académicos, algunos sólo de paso para incorporarse a alguna de las discusiones o de los libros, y otros con mayor permanencia. Nuestras edades son tan variadas como nuestros orígenes institucionales; tenemos mayor o menor experiencia, somos practicantes de la historia en la gran mayoría, pero también de otras ciencias afines. En términos generales se nos ha etiquetado como "la nueva generación de académicos" que ha buscado iluminar la densidad emocional de la vida cotidiana, a partir de la larga duración, navegando entre lo individual y lo colectivo, buscando el intangible mundo de los

afectos.[1] Cada uno de nosotros tiene su propio campo de investigación pero hemos logrado darle el giro necesario a nuestros intereses para responder al reto planteado en cada nueva propuesta de nuestra coordinadora, a fin de resolver interrogantes en torno a la cotidianidad, el dolor, la dicha, la enfermedad, la desconfianza, la vida sobre y bajo la tierra o el agua, etc.

En el seminario nos hemos asomado a temas y problemáticas que tal vez muchos de nosotros —los autores y, por qué no, ustedes los lectores—, hemos vivido en carne propia. Hace poco más de un cuarto de siglo empezamos a trabajar sobre familias[2] al mismo tiempo que establecíamos lazos prácticamente de parentesco entre los integrantes del seminario. Después literalmente metimos las narices en la vida privada de los otros,[3] frente al reto de hacer una obra que abarcara los rincones escondidos y los espacios más secretos del quehacer cotidiano a lo largo de la historia de México. Continuamos nuestra labor introduciendo ciertos matices o abundando en algunos de los aspectos abordados en los cinco tomos de la *Historia de la vida cotidiana*. Así pues, transitamos continuamente de la dicha a la penuria al elaborar los borradores, las ponencias y luego los artículos que integraron los libros *Gozos y sufrimientos*[4] y *Tradiciones y conflictos*.[5] Más adelante estuvimos temblando

[1] Javier Villa-Flores y Sonya Lipsett-Rivera (eds.), *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2014, p. 10.

[2] Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1994, y *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México–Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1996.

[3] *Historia de la vida cotidiana en México*, 6 tomos, México, El Colegio de México–Fondo de Cultura Económica, 2004-2006.

[4] Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscano (coords.), *Gozos y sufrimientos en la historia de México*, México, El Colegio de México–Instituto Mora, 2007.

[5] Pilar Gonzalbo Aizpuru y Mílada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México–El Colegio Mexiquense, 2007.

de pánico para preparar audazmente los trabajos de la siguiente serie en torno a *Los miedos en la historia*[6] y *Una historia de los usos del miedo*.[7] Después del terror nos dejamos llevar por las alas de cupido para abocarnos al estudio del sentimiento universal en muchas vertientes, en *Amor e historia*.[8] Posteriormente transitamos hacia el lugar no sólo físico y geográfico sino cultural, público y privado, real y simbólico, mental y material en *Espacios en la historia*.[9] Y, más recientemente, nos adentramos en la desigualdad y la segregación, en "Movilidad social"[10] y en *Conflicto, resistencia y negociación*.[11]

De vez en cuando hacemos un alto en el camino para reflexionar sobre los alcances de nuestro quehacer histórico y no sólo nos reunimos para discutir avances de investigación, sino para detectar aquellos aspectos que todavía no hemos abordado. Llegamos a pensar en ese libro que nos gustaría escribir y a la vez nos percatamos de lo mucho que podemos conocer de nuestro pasado con una relectura de los testimonios que siempre han estado ahí, pero que han sido ocupados para cubrir otras miradas que podrían parecer más dignas de atención desde el punto de vista de la historia tradicional. Precisamente con el desarrollo de nuestra profesión, con el planteamiento de nuevos paradigmas, propuestas teóricas y metodológicas nos encontramos en constante evolución y buscamos conjuntar lo que los colegas de distintas generaciones y tendencias historiográfi-

[6] Pilar Gonzalbo, Elisa Speckman Guerra y Claudia Agostoni (coords.), *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México–Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

[7] Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres Septién (coords.), *Una historia de los usos del miedo*, México, El Colegio de México–Universidad Iberoamericana, 2009.

[8] Pilar Gonzalbo (coord.), *Amor e historia. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*, México, El Colegio de México, 2013.

[9] Pilar Gonzalbo (ed.), *Espacios en la historia: invención y transformación de los espacios sociales*, México, El Colegio de México, 2014.

[10] Pilar Gonzalbo (coord.), Dossier "Movilidad social en la historia de México", *Historia Mexicana*, vol. 65, núm. 4 (260), abril-junio de 2016.

[11] Pilar Gonzalbo y Leticia Mayer Celis (coords.), *Conflicto, resistencia y negociación en la historia,* México, El Colegio de México, 2016.

cas pueden ofrecer para enriquecer el estudio de la vida cotidiana. Y en este libro encontraremos testimonios diversos, ejemplos y preguntas —no siempre resueltas— sobre estos aspectos.

Pensemos, por ejemplo, que un listado de los productos que viajan a bordo de los barcos que atraviesan la mar océano puede dar cuenta de la actividad mercantil, de la variación de precios, de la producción agropecuaria, etc., pero también nos ayuda a reconstruir la historia del consumo de nuestros antepasados. Ello nos lleva a pensar en la forma en que se preparaban los alimentos, cómo se consumían, cuáles eran las normas de urbanidad que debían observarse al sentarse a la mesa, cuál era la indumentaria apropiada según la ocasión, cuáles eran los gestos que se intercambiaban de un extremo al otro de la mesa, cuáles los aromas que surcaban el espacio, qué aspecto tenían los platillos preparados, qué textura tenían sus componentes al explotar en la boca, qué gusto dejaba en los paladares la combinación de sabores y cómo sonaba la acción de comer en medio de una animada charla o con la rigidez y solemnidad del silencio. Y tal vez los comensales pensarían que, al terminar la cena, podrían dirigirse al teatro, al cine, a disfrutar de aquellos espectáculos tradicionales o incluso de las nuevas propuestas lúdicas, novedades ópticas o hasta de un buen intercambio de guantazos.[12]

También podríamos preguntarnos qué sentían los que cargaban esos productos que sólo los conocían por su peso y que probablemente jamás podrían disfrutar, o cuáles eran las sensaciones de quienes los preparaban, con el conocimiento adquirido en la práctica o en las altas escuelas. Podríamos imaginar la emoción de los que saciaban su apetito y antojo, abrían su paladar a sabores nuevos o se limitaban a lo que estaban en posibilidades de adquirir para saciar el hambre.[13] Y cuál sería la reacción provocada por los alimentos después de un disgusto matutino, una placentera tarde

[12] Miguel Ángel Vásquez Meléndez, "Rasgos de barbarie y civilización en los espectáculos públicos capitalinos a fines del siglo XIX", pp. 248-267. A partir de esta nota, la autora se refiere a las contribuciones incluidas en este libro. [Ed.].

[13] Solange Alberro, "Sensibilidades y sentimientos", pp. 97-114.

o con el malestar de no poder conciliar el sueño por las múltiples preocupaciones que los rodeaban, como el saber que lo privado de sus vidas podría salir a la luz pública y no contar con la aceptación de una sociedad llena de prejuicios, cuya mentalidad burguesa consideraba negativo convertir lo privado en público.[14] Los malestares podrían provenir también de una experiencia que perturbaba la vida entera: la enfermedad, padecida individual o colectivamente.[15] Toda esta información no se obtiene fácilmente, sino que necesitamos una guía que nos permita hacer transitable la selva de expresiones escritas, visuales, auditivas, materiales. Necesitamos verlas con otros ojos y hacerles otras preguntas.[16]

Esa misma lista de productos también puede ser una de las tantas pistas susceptible de utilizarse para reconstruir el malogrado destino de un barco que ha sido víctima de una furiosa tormenta que lo ha llevado a profundidades no fáciles de alcanzar.[17] Auxilia en el reconocimiento de aquellos objetos materiales que permanecen en los recovecos de una flora, una fauna y una geología marinas que los han absorbido. Estos mudos testigos materiales, con la metodología adecuada, pueden ser interrogados para responder a preguntas sobre los barcos y quiénes viajaban en ellos, provenientes de latitudes y grupos sociales distintos y pueden ofrecer información encaminada a edificar una imagen sobre la cotidianidad a bordo de la embarcación.

La embarcación podía avanzar gracias a los adelantos de la ciencia, a aquellas observaciones astronómicas elaboradas por algún gran "héroe del conocimiento" quien, a su vez, actuaba en un espacio doméstico, tenía creencias y saberes que cotidianamente

[14] Ana Lidia García Peña, "El desgaste de la mentalidad burguesa: de lo público a lo privado", pp. 133-152.

[15] Ana María Carrillo, "¿Qué puede decirnos la historia de las epidemias y la salud pública sobre la vida cotidiana?", pp. 291-325.

[16] Pilar Gonzalbo, "Las contradicciones de las fuentes y el vacío tras las apariencias", pp. 67-93.

[17] Flor Trejo, "El historiador bajo el agua. La arqueología marina como fuente para la historia de la vida cotidiana", pp. 46-66.

ocupaban sus horas llenas de tradiciones, actos, hábitos que habían sido transmitidos como un conocimiento más y a los que podemos prestar atención para complementar la visión de cómo llegaron a construir esos saberes que fueron de gran utilidad para la humanidad.[18] Y no hay que pasar por alto que esos conocimientos coexistieron de forma simultánea con creencias religiosas y supersticiones. Un ser humano podría, a la vez, ser un fervoroso creyente y ello no le impedía cuestionar el porqué de la existencia de fenómenos naturales de difícil explicación. Podría escribir un tratado científico y dejarlo de lado para salir a ver o participar en una procesión de algún santo o una rogativa esperando algún milagro más allá de cualquier explicación lógica.[19] Y estaría al tanto de las vicisitudes de los prelados para implantar la palabra de Dios en el Nuevo Mundo por medio de las imágenes, cuyo culto fue motivo de enfrentamientos y conflictos con el clero regular.[20]

Las embarcaciones, no lo olvidemos, también se usaban para transportar noticias y correspondencia.[21] Podían tener en vilo a hombres y mujeres a ambos lados de un destino esperando cualquier información. La comunicación es otro aspecto de lo cotidiano y la forma en que la estudiamos nos ayuda a comprender las formas de controlarla. Conecta continentes desde un espacio reducido donde se origina, nos permite acercarnos a la forma en que se vivía la cotidianidad en otras regiones y descubrir semejanzas y diferencias.[22]

Parte de la comunicación es precisamente la que se transmite por la palabra hablada y la historia oral puede ser una herramienta

[18] Leticia Mayer, "Entre la ciencia y los milagros. Don Carlos de Sigüenza y Góngora", pp. 227-247.

[19] Antonio Rubial, "El poder del milagro. Conflictos, imágenes y vida cotidiana en la Tenochtitlan virreinal", pp. 201-223.

[20] Enrique González González, "Diálogo del obispo y el arcediano. Juan de Zumárraga y Juan de Negrete (1545)", pp. 155-174.

[21] Leticia Pérez Puente, "El poder del correo. Los infortunios del arzobispo Manso (1629-1637)", pp. 175-200.

[22] Bernard Lavallé, "Vida cotidiana e identidad en el virreinato del Perú: espejismos, retos y perspectivas", pp. 115-132.

muy útil para reconstruir historias de vida, actitudes, sentimientos, actividades que se conservan en la memoria individual para conformar el imaginario colectivo.[23] Y la palabra que se llega a plasmar en un soporte de papel, ya sea en forma manuscrita o impresa, como libro o como hojas volantes, es una ventana más para acercarse al estudio de lo que se ha vivido y sentido en la cotidianidad de la vida en solitario o en familia, en cada sector de la sociedad y en las cuatro esquinas del mundo.[24]

Este libro es una reflexión en torno a los aspectos aquí mencionados y deja abiertas nuevas posibilidades de adentrarse en la historia de lo vivido, pensado, sentido, degustado, soñado, y aquello que nos hace ser quienes somos.

[23] Graciela de Garay, "El uso de las fuentes orales para el estudio de la vida cotidiana", pp. 19-45.

[24] Jaddiel Díaz Frene, "Chónforo Vico, un hombre entre prensas, metáforas y hojas volantes. La historia olvidada de un poeta popular (1900-1910)", pp. 268-290.

LA COMPLEJA LECTURA DE LAS FUENTES

EL USO DE LAS FUENTES ORALES PARA EL ESTUDIO DE LA VIDA COTIDIANA

Graciela de Garay
Instituto Mora

INTRODUCCIÓN

En su libro *La historia y lo cotidiano*, publicado en italiano en 1986 y traducido al español en 1991, el sociólogo y filósofo Franco Ferrarotti escribía:

> Hemos perdido la cotidianeidad y ya no tenemos la historia. Vivimos en equilibrio entre dos vacíos. Esto sucede en el momento que es necesario que lo cotidiano se convierta en historia para que la historia sea la historia de todos […] Hemos perdido la capacidad de narrar, ordenada y gustosamente, una experiencia. El arte de contar historias, por razones aún bastante misteriosas, nos ha abandonado. El hilo narrativo se ha quebrado. Narrar se ha vuelto imprevistamente superfluo […][1]

En efecto, para la posmodernidad o modernidad acelerada las narraciones resultan lentas, cansadas, y al parecer pocos disponen de paciencia para escuchar largas historias, reminiscencias de tiempos mejores o aciagos. Narrar, explicaba Ferrarotti, cansa, requiere tiempo, un cierto aprecio por los detalles, aguda percepción, paciencia para describir lo visto y una gran capacidad de asombro para distinguir lo nuevo y lo extraordinario. Sucede que todas estas cualidades no se llevan bien con una sociedad tecnificada de

[1] Ferrarotti, *La historia y lo cotidiano*, p. 13.

masas, acostumbrada a la instantaneidad de una época en la que predominan las imágenes y se cree imposible sostener las discontinuidades significativas. La fotografía da la idea de un significado instantáneo, es la contracción de toda una narrativa en un signo. Pero la realidad humana no está en la imagen, aunque sí en la intención del fotógrafo. Cierto es que el aluvión de imágenes que desborda el planeta ha engullido la palabra tendiendo a quitarle su valor de testimonio fundamental. Los medios de comunicación están aplanando el mundo, todo se vislumbra igual, espacio y tiempo se han compactado. Parece necesario volver al encuentro entre narradores y escuchas para que se hablen cara a cara e incluso intercambien papeles. Ocurre que la relación entre los que relatan y su audiencia es directa y, por lo mismo, imprevisible y problemática.[2] Se trata entonces de una relación verdaderamente humana que urge recuperar en un mundo globalizado. Es el fin del historicismo, de la historia tradicional, y el comienzo de la nueva historia con nuevos temas, problemas, agentes, fuentes, conceptos y métodos. En este contexto de cambio surge la historia oral como una posibilidad metodológica para recuperar la historia por medio de la palabra de los testigos y actores directos del acontecer contemporáneo.

El propósito de este trabajo consiste en sugerir las grandes posibilidades que ofrece la metodología de la historia oral para rescatar recuerdos, anécdotas que permitan al investigador conocer las prácticas y representaciones sociales que permearon la cotidianidad en el pasado y tal vez sigan vigentes en el presente. Una escucha atenta a esos recuerdos, más que una recopilación curiosa de relatos nostálgicos, ofrece una mirada a las formas de ser y estar en el mundo. Saber cómo se vivía y qué valores prevalecían antes por medio de la voz y la memoria de la gente permite observar cambios y continuidades en la historia, además de realizar estudios comparativos y comprender las diferencias que constituyen el pasado.

[2] *Ibid.*, pp. 13 y 19.

La construcción y el uso de las fuentes orales para la investigación histórica resulta una experiencia muy atractiva por el carácter vital que imprime la subjetividad al documento elaborado, pero su correcto aprovechamiento supone un trabajo atento de contextualización, análisis e interpretación histórica. No hacerlo implica caer en una historia fácil, romántica. Por el contrario, un buen empleo de los testimonios grabados obliga a la reflexión y a la crítica. Entender los sentidos (las racionalidades) y los significados (los valores) que las personas atribuyen a las experiencias vividas supera la mera recolección de hechos y verdades porque abre infinitas posibilidades para la imaginación de un pasado siempre extraño.

LA HISTORIA ORAL: OTRA FORMA DE HACER HISTORIA

La historia oral es un término muy amplio que se utiliza para referirse a dos cosas: por un lado, al proceso de conducir y realizar entrevistas a personas que tienen algo que decir y, por otro, al producto de la entrevista, la narración de los sucesos pasados. En consecuencia, historia oral es amabas cosas: una metodología o camino para hacer una investigación y el resultado de un proceso de investigación. En otras palabras, se trata tanto del acto de entrevistar como de la fuente testimonial o relato grabado en la entrevista.

Cabe señalar que diversos términos se usan de manera discrecional para hablar de historia oral, ya sea como testimonio personal o historia de vida. Sin embargo, los historiadores prefieren la designación genérica de historia oral como un concepto sombrilla que incorpore tanto la práctica como el resultado.

La historia oral ha tenido una gran aceptación y, en la actualidad, se usa en diversas disciplinas incluyendo la sociología, la antropología, la medicina, el derecho, etc. Desafortunadamente, este éxito ha diluido el significado del término historia oral, de tal suerte que cualquier entrevista hecha a una persona se considera historia oral y los historiadores ya no puedan reclamar la paternidad

sobre la metodología de la historia oral. Por lo tanto, es importante distinguir la historia oral de otros métodos que recogen información a partir de entrevistas.

La investigación cualitativa (entrevistas a profundidad) que reúne datos a partir de la entrevista es una pariente cercana de la historia oral, pero carece del elemento característico que distingue a la historia oral: su interés específico por el pasado. De cualquier manera, la interdisciplinariedad ha beneficiado enormemente a la historia oral sobre todo desde el punto de vista teórico y en las técnicas de análisis.[3]

En un principio se pensó que las fuentes orales se usaban únicamente cuando no había documentos o faltaban datos sobre el tema por investigar. Esta idea implicaba una mirada positivista al suponer equivocadamente que en la entrevista sólo se recogen hechos y no construcciones personales de la realidad, representaciones sociales, el objetivo fundamental de la historia oral.[4]

Otro aspecto importante que se debe advertir es que la fuente oral permite escuchar los testimonios directamente de la voz de los protagonistas y actores sociales. La no mediación técnica de la fuente oral le concedió desde sus inicios —o mejor dicho desde su reconocimiento por la historia social británica en la década de 1950—[5] su carácter de documento de la vida cotidiana, además de herramienta para hacer una historia "desde abajo". De esta manera, se reintegraba la palabra a las mayorías invisibles que nunca la habían tenido porque se la había quitado la historia oficial.

Pero los británicos no estaban solos en esta recuperación de la palabra; incluso les antecedió en su interés por lo cotidiano y la gente común la escuela de los *Annales,* fundada en Francia en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch, junto con Fernand Braudel. Los académicos franceses se rebelaron contra el paradigma tradicional y propusieron una nueva forma de hacer historia que contradijo

[3] Véase Abrams, *Oral History Theory*…
[4] Alonso, *La mirada cualitativa*…, p. 69.
[5] Hobsbawm, *Sobre la historia*, p. 207.

los planteamientos de la historia científica o erudita desarrollada en el siglo XIX por el historiador alemán Leopold von Ranke. El paradigma tradicional defendía una historia objetiva, científica, hecha a partir de los documentos oficiales para saber "cómo ocurrieron realmente los hechos", interesada únicamente en los grandes acontecimientos políticos, así como en las hazañas de personalidades egregias en la política, la cultura, el arte y la ciencia. En fin, era una historiografía distante de la gente común y corriente a quienes consideraba personas insignificantes porque carecían de capacidad para hacer o intervenir en la historia.

Las cosas cambiaron aún más cuando entre las décadas de 1970 y 1980, la tercera escuela de *Annales* desarrolló lo que se denominó "nueva historia". A diferencia de la historia tradicional, la nueva historia no se centró exclusivamente en la política. Por el contrario, la vanguardia reconoció que todo tiene un pasado, por eso defendía una historia total. Primero comenzaron con la historia de las ideas y con el tiempo incluyeron temas que antes se suponían carentes de historia como la niñez, la muerte, la locura, la limpieza, etc. Aquello que, en un principio, se imaginaba inmutable, la nueva corriente lo interpretó como una construcción cultural con variaciones en el tiempo y en el espacio. Conviene mencionar que el fundamento filosófico de la nueva historia se halla en la premisa de que la realidad está socialmente construida.[6] Además, los rebeldes advirtieron no interesarse en los acontecimientos para concentrarse en las estructuras, como lo haría Fernand Braudel en su obra *El Mediterráneo*. También rechazaron el enfoque de los tradicionalistas que veían la historia "desde arriba", para proponer, en su lugar, la historia "desde abajo", practicada, como se dijo antes, por los historiadores sociales o neomarxistas británicos. Esto quiere decir que, en vez de ocuparse de las élites o de los grandes hombres y acontecimientos, se irían por lo pequeño, por la gente común y corriente porque más les inquietaba saber cómo estas personas habían vivido el cambio social. Decían no compartir la creencia tra-

[6] Burke, "Obertura…".

dicionalista en cuanto a que la historia escrita sólo se puede hacer con los documentos oficiales depositados en los archivos. Esta postura restrictiva, a juicio de la avanzada, tuvo un alto costo porque se ignoraron otras pruebas o vestigios. Los practicantes de la historia "desde abajo" demostraron que los documentos gubernamentales sólo presentaban el punto de vista hegemónico. El hecho es que si los historiadores quieren adentrarse en el estudio de otros temas y actores sociales antes no estudiados deben recurrir a una gran diversidad de fuentes: orales, visuales, materiales, etc. Otro punto de conflicto tenía que ver con el tema de la objetividad que enarbolaban los tradicionalistas cuando argumentaban que el historiador estaba obligado a contar las cosas "tal como ocurrieron realmente", para evitar escribir historias sesgadas. Los vanguardistas argumentaron que esto no era posible. Ellos sabían que nadie puede evitar mirar el pasado desde una perspectiva particular. La historiografía no es una copia del original es una representación social, una creación. La mente percibe el mundo a partir de ciertas convenciones o reglas, esquemas o estereotipos que varían de una cultura a otra. Por eso decían los de la nueva ola que ya no se trataba de "una voz de la historia" sino de múltiples puntos de vista, lo que supone aceptar en la historia una "heteroglosia", definida como un conjunto de voces diversas y opuestas.[7]

Es importante advertir que el nuevo paradigma historiográfico presentó problemas de definición, de fuentes, de explicación, de métodos y conceptos. Por ejemplo, ¿qué significa entonces la historia "desde abajo"? En un principio se pensó que era una inversión de la historia "desde arriba" porque se ponía a la cultura baja en el lugar de la alta cultura. Pero con el tiempo surgieron los problemas inherentes a esta dicotomía. Por ejemplo, ¿qué es la cultura del pueblo? ¿Quién es entonces el pueblo? ¿El pueblo son los pobres, los iletrados, las clases inferiores, los vencidos, los colonizados, las mujeres? No se puede dar una respuesta clara porque las divisiones políticas, económicas y culturales no coinciden exacta-

[7] *Ibid.,* p. 20.

mente en una sociedad. En principio, la expresión "historia desde abajo" parece solucionar estos problemas porque hace suponer que se refiere a los excluidos del poder. En fin, en contextos distintos el concepto "desde abajo" tiene diferentes significados. Por ejemplo, ¿qué es la historia "desde abajo" de la medicina? ¿Es ésta la historia de los curanderos por oposición a los médicos profesionales? ¿Una historia de la guerra "desde abajo" debe referirse a la visión de los soldados, de las personas civiles, en vez de tomar el punto de vista de los generales?[8]

Vida cotidiana es otro término que ha planteado muchas inquietudes, porque además de ser difícil de definir se le rechazó porque se le consideraba trivial, aunque con el tiempo alcanzó una gran popularidad. Braudel entendía la vida cotidiana como el reino de la rutina. Vida cotidiana implica acciones y también actitudes que se consideran hábitos mentales. También puede incluir lo ritual, lo propio de ocasiones especiales en la vida de los individuos y comunidades, es algo generalmente opuesto a lo cotidiano, pero los extranjeros pueden ver en la vida de toda sociedad ritos cotidianos —formas de comer, de saludarse— que los habitantes locales no perciben como rituales. Otro problema es la relación entre las estructuras de cada día y el cambio cotidiano. En apariencia lo cotidiano se ve como intemporal. El reto para el historiador social es confrontar la vida cotidiana con los grandes sucesos o tendencias a largo plazo. Se trata de ver cómo afecta o impacta un cambio o proceso de larga duración las vidas de las personas y cómo éstas oponen resistencia. La idea es relacionar la vida cotidiana con los grandes sucesos, las estructuras. Los historiadores sociales podrían ver la relación entre acontecimientos y tendencias de mayor importancia, por un lado, y estructuras de la vida cotidiana, por otro.[9] Por ejemplo, ¿hasta dónde y de qué manera la modernidad arquitectónica doméstica del siglo xx afectó o trastocó la vida diaria de sus moradores y hasta qué punto sus

[8] *Ibid.,* p. 24.
[9] *Ibid*., pp. 25-26.

moradores le opusieron resistencia o negociaron nuevas formas de vivir y apropiarse el lugar?

Por lo que toca a la explicación de la historia, el hacer a un lado los acontecimientos para centrarse en las estructuras, el nuevo historiador se plantea otras preguntas: ¿quién hace la historia, los individuos o los grupos? ¿Se puede dar una oposición o resistencia a las presiones o constreñimientos que imponen las estructuras sociales, políticas o culturales? ¿Son las estructuras trabas u obstáculos a la libertad de acción o, a pesar de las restricciones que éstas imponen al actuar individual, los sujetos encuentran intersticios para realizar elecciones? Entre 1950 y 1960 los historiadores económicos se inclinaron por explicaciones deterministas, ya fuera porque dieran más peso a la economía como hacían los marxistas o lo hicieran en favor de la geografía como Braudel, o a la demografía como lo hacían los malthusianos. Hoy los modelos más apreciados son los que recalcan la libertad de acción de la gente común, su capacidad de improvisación, sus tácticas y estrategias para aprovechar para su interés las incoherencias de los sistemas sociales. Ahora se piensa en escenarios alternativos, en cómo podría ser de otra manera. En fin, se han abierto las explicaciones psicologistas que estudian motivaciones, intenciones, traumas. Otras explicaciones recurren a las emociones, pero todavía se está lejos de resolver los diversos y múltiples problemas metodológicos que supone abordar objetos de estudio difíciles de asir.[10]

Pero el mayor problema para los nuevos historiadores son las fuentes y los métodos. Al elegir nuevos objetos de estudio los estudiosos tuvieron que buscar nuevas evidencias que complementaran los documentos oficiales. Algunos se inclinaron por las fuentes orales, otros por las imágenes, otros por las pinturas, las estadísticas, los archivos de notarías, actas inquisitoriales, la cultura material, etc. Pero al usar nueves fuentes surgen nuevos problemas teórico-metodológicos. Por ejemplo, las fuentes orales presentan el problema de su fiabilidad, así como el tema de la influencia del

[10] *Ibid.,* pp. 31-32.

historiador-entrevistador en la situación de entrevista y de qué manera esta relación sesga o altera las declaraciones del testigo. Pero a este tema me referiré en el apartado siguiente.

PROBLEMAS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE LA HISTORIA ORAL

El hecho de que las fuentes orales sean subjetivas, autorreferenciales y no tengan más sustento que la voz y la memoria del que cuenta una historia a partir de su propia historia, hizo, por mucho tiempo y aun en la actualidad, que las fuentes orales fueran rechazadas o quedaran relegadas a los márgenes de la academia. Ante tal situación, los historiadores orales se limitaron entonces a demostrar la veracidad de la evidencia registrada en entrevista, además de procurar reunir una muestra representativa de entrevistados.

Las cosas cambiaron cuando en 1979 la historiadora italiana Luisa Passerini publicó un artículo titulado "Work, ideology and consensus…" en el que urgía a los historiadores orales a ir más allá de explotar las fuentes orales para la obtención de datos, sin olvidar, por supuesto, la gran contribución que esta práctica había significado para la reconstrucción histórica. Para Passerini lo importante era entender el verdadero significado de las narrativas orales. Sobre todo, decía la autora, que la materia prima de la historia oral no está constituida solamente de hechos, sino que en lo fundamental es expresión y representación de la cultura, y, por tanto, no sólo incluye narraciones literales sino también las dimensiones de la memoria, la ideología y los deseos subconscientes. Esta propuesta anunció el desplazamiento de la historia de las ciencias sociales a la historia cultural.[11] A partir de sus investigaciones con trabajadores italianos frente al fascismo, Passerini advirtió que las fuentes orales son subjetivas, éstas no son recolecciones estáticas

[11] Véase Abrams, *Oral History Theory*…

del pasado sino memorias retrabajadas en el contexto de experiencia y política del propio entrevistado.[12]

Muy pronto ocurrió otro giro en la historia; me refiero a la reflexión sobre cómo las historias hechas a partir de la memoria son reconstruidas. Se vio entonces que mientras la historia oral producía evidencia material útil en la forma de descripción e información fáctica, las narrativas de historia oral eran significativas en la medida que la gente articula experiencias subjetivas sobre el pasado a través del prisma del presente. Ron Grele explica esta idea diciendo que los entrevistados no sólo cuentan lo que pasó sino lo que creyeron que pasó y cómo ellos lo han interpretado e internalizado. Sucede que el testimonio generado en la entrevista se encuentra entre la memoria personal y el mundo social. Fue así como, en la década de 1980, los historiadores comprendieron que debían basarse en marcos interpretativos tomados de otras disciplinas para saber lo que estaba ocurriendo en la entrevista de historia oral. Los oralistas exploraron entonces otras teorías para comprender las características o elementos que distinguen o hacen diferentes a las fuentes orales. Así, desde 1960 a la fecha la historia oral ha transitado de una práctica ocupada exclusivamente en la recogida de información sobre el pasado a una disciplina interpretativa en su propio derecho. De esta manera se ha llegado a la conclusión de que la historia oral, más que descubrir hechos sobre el pasado, es una metodología interactiva que demanda la contextualización, el análisis y la interpretación de las diversas capas de significados contenidos en las memorias de las personas. Es precisamente la relación entre el proceso de realizar la entrevista e interpretar los significados y sentidos que los entrevistados atribuyen al pasado lo que hace a la historia oral una metodología tan diferente o peculiar.[13]

En 1979, el profesor de literatura Alessandro Portelli escribió un artículo, "Las peculiaridades de la historia oral", para distinguir la historia oral como un género específico de la práctica de la his-

[12] Véase Passerini, "Work, Ideology…".

[13] Véase Abrams, *op. cit*.

toria. En este trabajo, el estudioso se propuso desafiar a los críticos de la historia oral y, lo más importante, ofrecer a los historiadores orales un fundamento teórico metodológico para su trabajo.[14]

En primer lugar, dice Portelli, la historia oral implica la comunicación entre seres vivos. Ningún otro método histórico hace esto. Se trata de un diálogo entre el que hace las preguntas y el que las responde de la mejor manera posible. Son precisamente las complejidades que se derivan de utilizar personas como fuente las que introducen algunos problemas para el análisis e interpretación del relato. Entonces, ¿dónde está la peculiaridad de la historia oral? En primer lugar, el entrevistado es un ser humano y por lo mismo no puede ser tratado como un documento escrito, un objeto material o imagen, aun cuando se les puedan hacer las mismas preguntas que a otras fuentes, por ejemplo, ¿quién produjo la fuente? ¿Bajo qué circunstancias? ¿Posible audiencia? El hecho es que el historiador oral se encuentra en una posición diferente en relación con su colega que usa fuentes escritas. Recordar este planteamiento es fundamental porque la historia oral es dialógica, es una conversación en tiempo real entre el entrevistado y el narrador, y luego entre el narrador y lo que se puede definir como discurso externo o cultura. Así el historiador se encuentra con una serie de elementos que requieren atención si se quiere alcanzar una interpretación significativa de la entrevista. Portelli identifica seis elementos que hacen a la historia oral intrínsecamente diferente de otras fuentes históricas: oralidad, narrativa, subjetividad, credibilidad, mutabilidad, objetividad y autoría.

Oralidad se refiere a la palabra hablada. Esto con frecuencia se olvida porque la gente prefiere trabajar con las transcripciones en vez de escuchar las grabaciones. Además, las transcripciones, como las traducciones, suponen traiciones. La oralidad como factor distintivo de las fuentes orales indica que debemos volver a la forma, a los rasgos expresivos del relato, que también son portadores de significado. Por eso debemos atender, entre otras cosas, los tonos,

[14] Véase Portelli, "Las peculiaridades…".

el volumen, el ritmo del habla, las cadencias, las repeticiones, entonaciones, usos de formas de habla locales, usos de anécdotas, dialectos, volumen, que, en algunas ocasiones, indican connotaciones de clase. Todos estos elementos revelan importantes atributos formales de la historia, de los contenidos, de las prácticas del decir, así como de la cultura que los produce. Por cierto, conviene remarcar que las fuentes orales, muchas veces, nos brindan información acerca de personas o grupos sociales iletrados cuya historia no aparece o ha sido distorsionada en las versiones escritas. Entonces, en la forma de contar sus historias podemos detectar localismos, expresiones propias que interesan a los que hacen historia "desde abajo" y buscan los rasgos distintivos de un grupo, una cultura.

Con frecuencia se olvida que las fuentes orales son orales porque se piensa en la entrevista de historia oral como un vehículo para obtener información, en vez de considerar la importancia del discurso sobre la experiencia de la persona que estuvo ahí en el pasado. En caso de no atender estas particularidades, Portelli nos advierte que corremos el riesgo de aplanar el contenido emocional del relato en aras de la supuesta ecuanimidad y objetividad que se le atribuye al documento escrito. Por eso se necesita una buena transcripción del documento, aunque ésta sólo puede ofrecer una buena imitación de la entrevista original.

En la oralidad de la entrevista se encuentra implícita su naturaleza narrativa. Esta segunda característica se refiere a las diversas maneras que emplea la gente para contar o armar sus historias para interpretar el mundo. Es una forma de poner lo que se conoce en palabras. Las fuentes escritas han sido producidas por las élites educadas y esto ha borrado las diferentes formas de hablar y narrar de la gente común y corriente. Las narrativas de historia oral, en cambio, guardan, por su oralidad espontánea, una conexión estrecha con las distintas maneras de hablar y recordar por los diferentes grupos sociales. Lo recomendable es que los historiadores que usan historia oral tengan especial cuidado con la naturaleza narrativa de las fuentes orales y al reconocer este punto se apoyen en la

teoría narrativa para descifrar los relatos. Se trata de explorar la arquitectura del relato; en otras palabras, ver cómo es narrada la experiencia vivida.

En cuanto a la subjetividad, Portelli advierte que ésta es un asunto de la historia, como lo son los hechos más visibles. Lo que el informante cree que debe verse como un hecho histórico verdadero tan significativo como lo que realmente sucedió. Las crónicas que hace la gente de los hechos vividos pueden contener errores o confusiones de hechos, espaciales o temporales, pero esto dice mucho de los procesos colectivos de simbolización y creación de mitos.

En realidad, se sabe que todas las fuentes son subjetivas, lo que significa que están producidas a partir de un punto de vista y el identificar esta situación es vital para avanzar en la interpretación. Ciertamente, la subjetividad no es exclusiva de la historia oral, pero en historia oral la subjetividad es el medio por el cual transita la interpretación de lo vivido y de esto precisamente se trata la historia oral. Por eso el historiador oral no se conforma con recolectar hechos, sino que es un buscador de las respuestas emocionales, de los puntos de vista políticos, en fin, de la subjetividad de la existencia humana. El historiador oral investiga la experiencia personal para contrarrestar las versiones generalizadas de los sucesos pretéritos generados desde el poder. La subjetividad es el motor de la historia oral. Los historiadores orales no se limitan al preguntar ¿qué pasó? Por eso preguntan al entrevistado ¿cómo vivió y sintió esa experiencia? Por eso se alienta al entrevistado a ofrecer su punto visto y reflexionar sobre lo que piensa. De esta manera, la historia oral se presenta como una vía para acceder a los significados de los eventos individuales o de toda una comunidad. Como dice Portelli,

> las fuentes orales no sólo dicen algo sobre lo que hizo la gente, sino lo que ellos querían hacer, lo que creyeron haber hecho y lo que ahora realmente creen haber hecho.[15] Sí, por supuesto, las fuentes

[15] *Idem*.

> orales son hipersubjetivas, pero esta característica lejos de ser una debilidad es una virtud. Hay que tener en cuenta que la entrevista sólo se puede leer de una manera interpretativa. […] La información no es ni verdad ni mentira, es un producto de un individuo en sociedad que hay que localizar, contextualizar y contrastar.[16]

Ahora bien, después de considerar el carácter subjetivo de las fuentes orales se pasa a reconocer que las fuentes orales son relatos hechos a partir de la memoria de sus narradores. En otras palabras, la subjetividad está mediada por la memoria, de ahí el problema de su credibilidad. Pero la credibilidad de las fuentes orales es una credibilidad diferente. La importancia del testimonio oral no está en un apego a los hechos sino más bien en su divergencia de los hechos, donde se introduce la imaginación, el simbolismo y el deseo. Desde esta perspectiva no hay fuentes orales falsas. Lo primero que se debe hacer cuando se trabaja con fuentes orales es verificar su credibilidad fáctica siguiendo todos los criterios filológicos de la crítica histórica que se aplican a cualquier documento. Después se procede a la interpretación de las declaraciones falsas que se deben reconocer como psicológicamente verdaderas. Sucede que en estas equivocaciones o errores se pueden descubrir cosas que no dicen los relatos más exactos.

Esto no quiere decir que la exactitud y la veracidad son patrimonio exclusivo de los documentos escritos. La realidad es que muchos documentos escritos se basan en declaraciones verbales de memoria, de recuerdos, por ejemplo, minutas de reuniones de gobierno, registros legales, reportes periodísticos, memorias, diarios y, sin embargo, se les consulta en su versión escrita olvidando que antes fueron elaboraciones derivadas de la memoria con los problemas de exactitud y validez que esto implica. Para los historiadores orales las fallas de la memoria no deben ser un inconveniente sino una ventaja para su investigación porque al historiador oral, además de datos, le interesa saber por qué la gente recuerda algu-

[16] Alonso, *La mirada cualitativa*…, p. 70.

nas cosas y olvida otras, los errores que comete al cerrar el recuerdo. Se trata entonces de preguntar el porqué de los recuerdos. El hecho es que a partir de estas debilidades de la memoria los críticos arman sus ataques diciendo que la memoria es falible dada su tendencia a cambiar con el tiempo y a ser contaminada con información externa. Por el contrario, para los historiadores orales estos procesos son los que le resultan de interés como materia de investigación. La manera en que el entrevistado se apropia de ideas, motivos, dichos y todos los recuerdos de su comunidad dice mucho acerca de la memoria colectiva de grupos y hasta de naciones.

Otro elemento que preocupa a los críticos de la historia oral es el relacionado con la distancia temporal que existe entre la memoria y el hecho narrado, lo que conduce a las distorsiones propias de una memoria defectuosa. Pero la realidad es que los historiadores en la mayoría de los casos han utilizado fuentes escritas que fueron redactadas mucho después de haber ocurrido los hechos.

Por otra parte, la confianza en que la escritura congela o estabiliza los textos crea otro prejuicio o falsa ilusión. La gente cree que como los textos se mantienen inmutables, los hechos ocurrieron tal como fueron contados y escritos. Pero la verdad es que los hechos antes de ser escritos fueron percibidos y experimentados y, por lo mismo, sufren distorsiones al ser narrados. Esto indica que debemos tener prudencia tanto con el material escrito como con las narraciones orales.

La mutabilidad de la historia oral implica entonces su resistencia a que sus significados sean estabilizados o congelados. Sucede que la percepción y la experiencia de un evento pueden cambiar con el tiempo. A veces la gente atraviesa por cambios en su posición económica o social y, por lo mismo, sus perspectivas o juicios sobre los hechos cambian. Los olvidos no siempre significan fallas de la memoria sino cambios en sus opiniones, actitudes, valores o intereses. Lo que ayer parecía aceptable o justificado hoy ya no lo es y por eso el entrevistado lo calla. Estos silencios son los que interesan a la historia oral. De cualquier manera, gracias a la reflexividad, el entrevistado es capaz de autoobservarse, recons-

truir sus acciones pasadas aun cuando sus posiciones actuales discrepen del pasado.

Las fuentes orales no son objetivas. Esto, como ya se dijo antes, se aplica a cualquier fuente. No obstante, esto se olvida cuando se sobrevaloran las fuentes escritas. Pero la no objetividad propia de las fuentes orales se debe a sus características particulares: artificialidad, variabilidad y parcialidad.

Las fuentes orales son artificiales porque su contenido depende de las preguntas del entrevistador, de los estímulos, el diálogo, el respeto, la confianza mutua. Finalmente, la iniciativa de hacer la entrevista corresponde al investigador. Sucede que las fuentes orales son producto de una relación entre entrevistado y entrevistador.

El punto a considerar es dar prioridad a lo que tiene y quiere decir el entrevistado. Por eso es recomendable evitar cuestionarios cerrados que no dejen espacio al informante para comunicar algunas cosas que probablemente desconoce el investigador. Hay que recordar que la comunicación va en dos sentidos. El entrevistador estudia a su informante y éste al entrevistador. Por tal motivo, la supuesta neutralidad es imposible. Además, el relato consignado es producto de la colaboración entre informante e investigador. Suprimir la voz del entrevistador cuando se publica en forma de libro el relato genera una distorsión porque da la idea de que el informante siempre diría lo mismo sin importar las circunstancias.

El testimonio oral es variable porque nunca será el mismo dos veces. Esto es típico de toda comunicación oral. De hecho, el relato generado en entrevista cambia a medida que entrevistado y entrevistador construyen un vínculo de confianza que reduce las distancias entre ellos.

Las fuentes orales son parciales. Efectivamente, son producto de la selección que hace el entrevistado dependiendo de lo que quiere decir y supone interesa al entrevistado. Además, es imposible abarcar toda la memoria histórica de un entrevistado. Incluso los métodos de muestreo nunca alcanzan a encuestar a toda la población. A veces entrevistar a una persona, considerada como un informante de calidad, puede rendir mejores frutos que entrevistar a diez.

En realidad, el carácter inacabado de las fuentes orales se puede observar en todas las fuentes. Esto es claro si se acepta que ningún documento, por preciso y veraz que sea, nos informa de la realidad en su totalidad. Además, la historia escrita, para ser completa, debería incluir la totalidad de las fuentes en toda su diversidad, incluso fuentes orales.

Por último, conviene advertir que el testigo habla y da su versión de los hechos, pero también es cierto que éste habla al historiador y con el historiador. Lejos de desaparecer el historiador con la objetividad de las fuentes, la responsabilidad del historiador como autor se mantiene. Sucede que en lugar de buscar fuentes el historiador las produce al darles un sentido con sus preguntas e interpretaciones, incluso en la historia oral cuando retoma las palabras del entrevistado, el discurso sigue siendo de su autoría. Lo cierto es que aun cuando el historiador deje hablar a los otros, sigue siendo el historiador quien los hace hablar, como hace hablar a los documentos escritos. Su subjetividad atraviesa siempre la neutralidad o supuesta objetividad anhelada. Pero como ya se explicó arriba, la subjetividad, lejos de ser un inconveniente para la historia oral es su materia prima. Las inconsistencias, incoherencias o distorsiones dicen mucho de los significados y sentidos que la gente atribuye a su vida y corresponde al historiador interpretar.

LAS FUENTES ORALES COMO DOCUMENTO PARA EL ESTUDIO DE LA VIDA COTIDIANA

Después de hacer referencia a la historia oral como metodología de investigación o fuente, ya sea para la historia social o como otra forma de hacer historia para estudiar nuevos temas y actores sociales como los propuso la nueva historia, presento un ejemplo sobre el uso de fuentes orales para el estudio de la vida cotidiana en un espacio de la modernidad arquitectónica mexicana. Se trata del proyecto de historia oral del Multifamiliar Miguel Alemán realizado entre los años de 1997 y 2000, con el patrocinio del Conacyt

y el apoyo del Instituto Mora. El proyecto entrevistó a tres generaciones de hombres y mujeres que habitaban o eran vecinos del Multifamiliar, sumando un total de 67 personas, para conocer sus experiencias y valoraciones del lugar después de 50 años.[17] La idea es mostrar cómo fue visto y habitado el espacio doméstico moderno. De qué manera los usuarios con sus prácticas cotidianas hicieron del nuevo departamento su lugar, aun cuando al principio les pareció muy extraño. Con este proceso de apropiación social, un espacio genérico se convirtió en el hogar de los flamantes moradores de lo que a sus ojos era una asombrosa propuesta futurística.

El Multifamiliar Miguel Alemán es el primer conjunto habitacional de edificios altos construido en México y América Latina entre 1947 y 1949. El proyecto fue del arquitecto Mario Pani (1911-1993) y se basa en las propuestas del arquitecto suizo-francés Le Corbusier. La idea era atender las necesidades de vivienda de la población de la ciudad de México, que se había multiplicado tanto por la migración de la ciudad al campo como por el crecimiento natural. En esos momentos vivían en la capital en torno a los dos millones y medio de habitantes; la mayor parte de la población capitalina vivía en departamentos rentados y de muy mala calidad. Esta demanda requería una solución novedosa que pudiera albergar al mayor número de personas. Fue así como el arquitecto Pani propuso a la Dirección de Pensiones, luego Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), realizar, en vez de casas, edificios de departamentos de gran altura sobre el terreno elegido que tenía una superficie de 40 000 metros cuadrados. El predio se encuentra en la Colonia del Valle.[18]

Los lineamientos generales del proyecto comprendieron entonces los siguientes puntos: la adopción de un sistema urbanístico-arquitectónico de edificios altos, distribuidos de tal manera que dejaran libre una parte considerable del terreno para jardines; se

[17] Véase Garay (coord.), *Modernidad habitada*…, y *Rumores y retratos*…
[18] Pani, *Los multifamiliares*…, pp. 17-38.

incluyeron locales para comercios, lavandería, guardería infantil, dispensario médico, centro escolar, canchas de voleibol y futbol, alberca semiolímpica, juegos infantiles, casino; además se separó el área peatonal del área de automóviles. Era la realización a gran escala de las utopías imaginadas por los forjadores de la modernidad arquitectónica del siglo xx.

El conjunto comprende seis edificios de trece pisos y seis edificios de tres pisos. De los seis edificios altos, cuatro se hallan ligados en zigzag, siguiendo una de las diagonales del terreno. Los otros dos edificios altos están aislados y ocupan las esquinas que los anteriores dejaron libres. Los seis edificios bajos se agrupan paralelamente a la avenida Coyoacán, tres sobre la calle de Félix Cuevas y los otros tres sobre la calle de Parroquia. Todos los edificios, tanto los altos como los bajos, siguen la línea norte-sur, permitiendo que casi la totalidad de las habitaciones vean al oriente o al poniente. Las construcciones ocupan, aproximadamente, sólo 20% del terreno, cosa totalmente desusada en esa época.

Vista aérea del Multifamiliar Miguel Alemán.

De los trece pisos de los edificios altos, doce están ocupados por departamentos; la planta baja corresponde a comercios y pórticos de circulación. Los departamentos son de dos pisos; al nivel de la entrada tienen el comedor y la cocina y, subiendo o bajando, la planta libre reservada para habitaciones, sala y baño. En estos edificios sólo hay circulaciones horizontales cada tres pisos y en toda la altura cinco paradas de elevadores. Se cuenta con seis tipos de departamentos, y los más pequeños tienen una superficie de 48 metros cuadrados. Conviene advertir que la solución del departamento en dos niveles permitía garantizar en el interior del departamento cierta privacidad, ya que se separaban las áreas de recepción del espacio de habitación.

El conjunto suma un total de 1 080 departamentos para una población aproximada de 5 000 habitantes. En un principio Pensiones alquilaba los departamentos a sus derechohabientes, y de acuerdo con los entrevistados esto resultó muy conveniente, sobre todo si se toma en cuenta que el mantenimiento correspondía a la dependencia gubernamental y las rentas constituían la tercera parte del sueldo de los moradores.

No obstante las ventajas que ofrecía el Centro Urbano Presidente Alemán (CUPA) como construcción nueva y de buena calidad, éste no fue ocupado de inmediato. En un principio, los futuros inquilinos se resistieron a abandonar las casas que alquilaban en el centro de la ciudad para irse a un lugar tan lejano y perder sus amistades. Tampoco concebían la idea de vivir en edificios tan altos, considerando que en la ciudad predominaban las construcciones bajas, ni imaginaban vivir con la multitud y perderse en medio de tantos edificios iguales. Además, corrían rumores de que la administración era muy exigente en cuanto a los horarios de entrada y salida por la noche. Se decía que eran viviendas o colectivos basados en los modelos de habitación de los países socialistas. La verdad es que estas críticas procedían de los arrendadores que no querían perder a su clientela. Pero la mala propaganda también la difundió el cine.

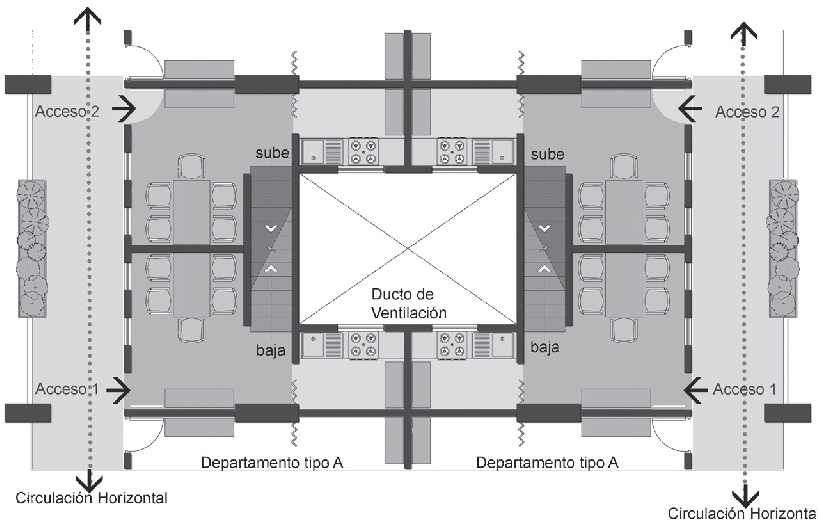
Con el tiempo llegaron los nuevos moradores a instalarse con sus grandes muebles en los espacios mínimos, a pesar de la negati-

va de los arquitectos a sobrecargar los pisos. De hecho, se propuso a los usuarios un mobiliario creado exprofeso por la diseñadora Clara Porset. Los flamantes inquilinos lo rechazaron. Porset explicó que la gente no estaba preparada para las formas nuevas, sencillas, económicas, aun cuando se procuró que los prototipos se hicieran con materiales mexicanos como maderas y paja. Los antropólogos dicen que la gente prefiere los muebles pesados porque su fuerte materialidad les ofrece seguridad, estabilidad y una sensación de raíces firmes.

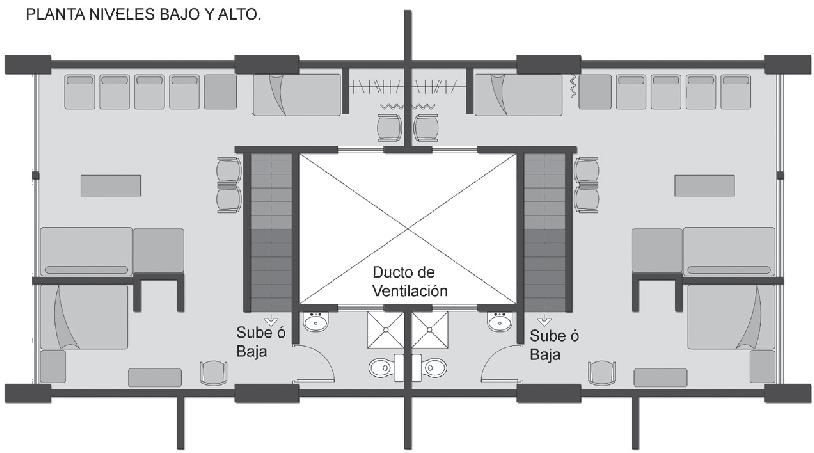
¿Cómo vivir en departamentos de dos pisos? ¿Cómo lograr espacios privados, cuando el departamento sólo cuenta con dos puertas: la de la entrada y la del baño? Algunos dijeron que ni regalado aceptarían un departamento de este tipo. Pero los usuarios no son consumidores pasivos. Con sus prácticas lograron la apropiación del lugar. Efectivamente, con sus grandes muebles y cortinas consiguieron definir espacios públicos y privados. Algunos dijeron que el área más privada de habitación la resolvieron a base de cortinas, como si fuera un hospitalito. Cosa curiosa, los grandes arquitectos que propusieron la planta libre, o sea espacios sin divisiones, esperaban con este diseño dar mayor libertad al usuario para distribuir el espacio a su gusto, dividiéndolo mediante membranas flexibles, ya fueran muebles o cortinas. Se trataba de que la arquitectura fuera menos prescriptiva y normativa. Una arquitectura verdaderamente democrática. Además, el hecho de que los departamentos estuvieran resueltos en dos pisos ayudó a que los usuarios tuvieran una zona privada. Sucede que al ubicar a la entrada el comedor las visitas no invadían la zona privada que se ubicaba en el otro nivel. La cocina, por sus dimensiones, se reservaba exclusivamente para el ama de casa, ya que en ese momento se creía que lo más conveniente era aislar la cocina para evitar que desperdicios y olores contaminaran las otras áreas. De hecho, la cocina no contaba con un espacio para lavar y tender la ropa. Para estas actividades, el arquitecto propuso una lavandería con lavadoras y secadoras en la planta baja del conjunto. En la otra planta estarían el cuarto de baño, la zona de recámaras, dividida mediante cortinas

EDIFICO ALTO. DEPARTAMENTO TIPO A,

PLANTA NIVEL MEDIO



PLANTA NIVELES BAJO Y ALTO.



Esquema de Funcionamiento

o muebles de acuerdo con las necesidades de los moradores, e incluso se podría dejar un espacio libre para ver la televisión y una mesa de trabajo. Cabe señalar que a esta zona sólo tenía acceso la familia, pero en casos excepcionales, cuando las visitas fueran de confianza, se les podría incorporar a esta área social más íntima. Los entrevistados reconocieron que aun siendo muy pequeños los departamentos encontraron fórmulas para tener un espacio privado, cosa que apreciaban mucho. Claro que la solución de dos pisos con el tiempo resultó incómoda a las personas mayores que tenían problemas para subir y bajar escaleras. Ahora bien, si el comedor resultaba pequeño para recibir visitas, siempre existía la posibilidad de poner sillas en el corredor para conversar. Los niños usaban los pasillos para jugar, a pesar de que el reglamento lo prohibía. La idea era que bajaran a los jardines y aprovecharan el área de juegos. Los adolescentes pasaban tiempo con los novios en las escaleras. Desde luego, no hay que olvidar que los jóvenes disponían de canchas y alberca para practicar su deporte favorito. Al ofrecer estas áreas comunes se esperaba que la gente tuviera espacio para la convivencia y así reforzar los lazos sociales. Con el tiempo, aquellos que temían perder sus amistades con el cambio de casa, pronto hicieron nuevos amigos, incluso aprendieron prácticas de solidaridad.

También es cierto que no todo fue vida y dulzura, las dificultades entre vecinos eran cotidianas ya sea por el ruido, la basura, las mascotas. Cada piso tenía un tiro para arrojar la basura que luego se incineraba, pero había gente que no respetaba el reglamento en cuanto al manejo de los desperdicios y por flojera o negligencia los lanzaba por las ventanas. En fin, las diferencias entre vecinos ya sea por la basura, el ruido, etc., las resolvía el administrador del Multifamiliar. Éste era un personaje clave para la buena convivencia entre los residentes.

Los servicios colectivos que ofrecía el Multifamiliar —me refiero a lavandería, comercios, cocina económica, escuela, alberca, enfermería, elevadores— resultaron muy convenientes a las amas de casa que trabajaban, sobre todo si se toma en cuenta que en la

Vista de uno de los edificios altos desde el jardín.

década de 1950 se multiplicó la burocracia femenina. Las madres podían ir a trabajar sin preocuparse por buscar a alguien que cuidara a los hijos, ya que la guardería y la escuela se hacían cargo de ellos durante el día. Además, el servicio de cocina económica también les ayudaba. La lavandería era muy útil, aunque en un principio se resistían a usarla porque temían que al mezclar su ropa con la del vecino podían adquirir enfermedades, pero esa era la época de los detergentes y la novedad de la limpieza automatizada mediante modernas lavadoras y secadoras. En fin, se trataba de una vivienda colectiva de lujo, "hecha para ricos por un arquitecto de los ricos". Se había conseguido en un principio democratizar la vivienda, uno de los compromisos constitucionales, después de educación y salud. Aunque, claro, para el Estado fue una forma para reclutar una clientela.

Las cosas cambiaron cuando a principios de los años 1980 sobrevino una gran crisis económica y con ella el fin del Estado benefactor en todo el mundo, situación de la que México no se salvó. En ese contexto, el ISSSTE optó por vender los departamentos del Multifamiliar a sus moradores tomando a cuenta las rentas que habían pagado por años. Así las cosas, la gente compró a precios muy convenientes su piso y de esta manera se hizo de un bien. El problema estuvo al momento de administrar, nadie sabía cómo compartir compromisos de mantenimiento porque no tenían una cultura condominal. Por si fuera poco, con la salida del Estado, los recursos gubernamentales para mantener las áreas comunes desaparecieron. Este cambio marcó el fin de la utopía. La crisis había minado los bolsillos de la gente y la mayoría eran jubilados con pensiones paupérrimas. Esto se tradujo en el deterioro del conjunto habitacional, amén de afectar las relaciones vecinales. Años han pasado y a la fecha los habitantes del Multifamiliar siguen buscando estrategias para organizarse y salvar de la decadencia su lugar. No obstante los problemas por los que atraviesa el multifamiliar, se puede decir que éste es un "lugar con poder" y un "poder con lugar" considerando su ubicación e integración privilegiada al centro-sur de la gran ciudad de México.

CONCLUSIONES

La historia oral es una metodología y una fuente para estudiar la vida cotidiana. Los testimonios registrados a partir de entrevistas nos ofrecen los sentidos (racionalidades) y significados (valoraciones) que la gente atribuye a la experiencia vivida. Sus relatos de prácticas permiten ver cómo las personas, mediante sus experiencias subjetivas, reproducen o transforman las estructuras entendidas como ordenamientos sociales. Esto es importante cuando se piensa que las estructuras no son armaduras que determinan la existencia humana, ya que los individuos disponen de estrategias y tácticas para improvisar y decidir cambios o resistencias por los intersticios que quedan libres en las estructuras. Se trata entonces de ver la dialéctica individuo-sociedad y, de alguna manera, devolver al sujeto su lugar en la historia.

Respecto a la credibilidad de las fuentes orales, aparentemente débiles dado su carácter subjetivo mediado por la memoria, se debe decir que la subjetividad, lejos de ser un inconveniente de la historia oral, es una de sus mayores ventajas. Ocurre que a la historia oral, sin renunciar a la información fáctica que, por supuesto, pondera con los criterios de la crítica filológica histórica, en todo caso, le preocupan más los puntos de vista del entrevistado y los significados que éste atribuye a las experiencias vividas. Por eso la lectura de las fuentes orales debe ser interpretativa. Su credibilidad es diferente. Para Alessandro Portelli es más importante saber lo que la gente quería hacer, lo que creyó haber hecho y lo que ahora cree haber hecho realmente. Estas perspectivas dicen mucho de la cultura de una sociedad y de su historia. Las verdades de la historia oral son argumentos cognitivos que entrelazan a un individuo con su cultura y, por lo mismo, deben ser contextualizados, analizados e interpretados para entender, más que los cambios, procesos históricos de larga duración como la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Lynn, *Oral History Theory*, 2ª ed., Londres, Routledge, 2016.

Alonso, Luis Enrique, *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*, 2ª ed., Madrid, Editorial Fundamentos, 2003.

Burke, Peter, "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia,* trad. de José Luis Gil Aristu y Francisco Martín Arribas, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Ferrarotti, Franco, *La historia y lo cotidiano*, trad., comp. y pról. de Claudio Tognonato, Barcelona, Ediciones Península, 1991.

Garay, Graciela de (coord.), "Prólogo", en *Rumores y retratos de un lugar de la modernidad: historia oral del Multifamiliar Miguel Alemán, 1949-1999*, México, Instituto Mora, 2002.

—— (coord.), *Modernidad habitada: Multifamiliar Miguel Alemán, ciudad de México, 1949-1999*, México, Instituto Mora, 2004.

Hobsbawm, Eric, *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998.

Pani, Mario, *Los multifamiliares de Pensiones*, México, Editorial Arquitectura, 1952.

Passerini, Luisa, "Work, ideology, and consensus under Italian Fascism", en Robert Perks y Alistair Thomson (eds.), *The Oral History Reader,* Londres, Routledge, 1998, pp. 53-62.

Portelli, Alessandro, "Las peculiaridades de la historia oral", *Christus*, año 3, núm. 616, junio de 1988, pp. 35-44.

EL HISTORIADOR BAJO EL AGUA. LA ARQUEOLOGÍA MARINA COMO FUENTE PARA LA HISTORIA DE LA VIDA COTIDIANA

Flor Trejo Rivera
Subdirección de Arqueología Subacuática, INAH

> Porque es absolutamente necesario que, junto con los biólogos, los arqueólogos y los ictiólogos, penetren en el nuevo reino marino los poetas y los artistas. Sólo estos últimos nos pueden salvar su alma, darnos una viva realidad, entrevista ya en inefables intuiciones.
>
> Antonio Ribera, *Los hombres-peces*

El libro *Los hombres-peces*, una obra sobre las primeras inmersiones subacuáticas en España, en aquellos tiempos cuando representaba una verdadera aventura, lo compré en una librería de viejo en el año 2004. Como a veces suele pasar que uno no escoge el libro sino que el libro te elige a ti, encontré un par de frases evocadoras que me hicieron reflexionar. La propuesta de una nueva manera de estudiar el mar desde la ciencia, en la que biólogos y arqueólogos debían hacerse acompañar de poetas y artistas, me pareció un llamado para incluir a los historiadores. ¿Tiene un historiador cabida bajo el agua? Más allá de la cuestión sobre si los historiadores pueden sumergirse en el mar además de hacer inmersiones en los archivos, el planteamiento a debatir es si la historia puede recurrir a nuevas fuentes, aquéllas aparentemente mudas como son los restos de barcos accidentados, es decir, la cultura material de un naufragio. ¿Los documentos registran todo lo que se puede saber sobre navegación? ¿Los objetos tienen historias que contar? En el diálogo entre estas dos cuestiones resulta necesario preguntarse ¿cuál es la manera de dialogar con estas pequeñas cosas?

La primera inmersión que realicé en los restos de un naufragio tuvo un principio tan ancestral de miedo al mar, que prácticamente me impedía registrar la información proporcionada por los arqueólogos mientras navegábamos en la lancha rumbo al sitio. Era el año 1998, recién egresada de la licenciatura, con un curso previo de buceo de unos cuantos meses y poca experiencia bajo el agua. Estábamos en la Sonda de Campeche, a más de 190 km de tierra firme; a lo lejos se veía la silueta del buque oceanográfico de la UNAM, el *Justo Sierra*, mientras nosotros, desde una lancha ballenera nos preparábamos para sumergirnos y registrar lo que parecía un pecio.[1] Llegó el momento que más temía y me lancé al agua. Sentí el agua fría entrando a mi neopreno, comencé a escuchar mi respiración y ver las burbujas que salían de mi regulador. Revisé el equipo de buceo, mis instrumentos y comencé a descender. En ese lapso indefinido, donde los minutos ofrecen una sensación de eternidad, pensaba en muchas cosas, pero mientras me sumergía hacia el fondo ocurrió una transformación. A mi mente venían escenas, obtenidas de la investigación en archivo: un barco lidiando en medio de una tormenta, gritos y marineros maniobrando, rezos y, de golpe, un navío yéndose a pique y sus restos dispersándose bajo el agua. Un viaje truncado, una historia puesta en pausa y después una lenta transformación del paisaje de una tragedia hasta confundirse en un espectáculo de corales, peces y arena. Cuando llegué al fondo y pude ver cañones, anclas y lastre, de nuevo recordé fragmentos de los documentos que había leído: listado de las cosas que iban a bordo, conflictos entre comerciantes, registros de artillería, instrucciones náuticas, pleitos posteriores al siniestro. Todo ese mundo náutico de papel en poco tiempo se había materializado bajo el agua. Mientras observaba los restos de una embarcación accidentada hace más de doscientos años comprendí que un proceso necesario para entender la navegación

[1] Se le llama pecio a los restos de un artefacto hundido total o parcialmente bajo el agua. Suele ser sinónimo de naufragio pero una aeronave accidentada y localizada bajo el agua también es un pecio.

era estar en el mar. Los documentos narraban una parte de la historia, los restos arqueológicos otro fragmento, pero el mar también tenía mucho que decir.

En este ensayo abordaré mi acercamiento a la arqueología subacuática como historiadora, y expondré mis primeras reflexiones sobre los problemas metodológicos y de interpretación de la cultura material de un naufragio para estudiar la vida cotidiana a bordo durante la época moderna. A fin de exponer los retos que implica comprender un barco, el presente escrito se divide en dos grandes apartados. La primera consideración se centra en la necesidad de contar con dos herramientas: el alcance amplio del vocabulario náutico y en el reconocimiento del buque como un espacio tecnológico y social, donde además el aprendizaje se complementa con la experiencia de incursionar de manera directa en el propio objeto de estudio, es decir, atreverse a navegar. La segunda parte desarrolla la relación entre la historia y la arqueología a fin de poder realizar un diálogo con la cultura material. A partir de un breve recorrido por la arqueología y de los estudios sobre los objetos se exponen las dificultades del historiador para acercarse a la cultura material náutica. Así, lo expuesto es una suma que, como propuesta metodológica, formula estrategias para acercarse al estudio de la vida cotidiana a bordo.

HISTORIADORA A BORDO

Cuando se acomete el tema de la vida cotidiana en las travesías transoceánicas, el escollo más relevante comienza cuando nos topamos con un vocabulario desconocido que hace referencia tanto a las partes del barco como a las maniobras náuticas e incluso a tipos de vientos. La aparición del avión como medio de transporte para cubrir grandes distancias en un lapso corto borró del panorama al buque como un personaje cotidiano en la sociedad y lo ha colocado en el campo del recreo vacacional o las actividades deportivas. Las postales de los puertos del siglo pasado mostraban un

paisaje donde los mástiles, la jarcia y el trajinar entre viajeros y descarga de mercancía en los diferentes tipos de embarcaciones eran parte del panorama de la población. Si tomamos esas imágenes de postal y las trasladamos a épocas más remotas, podemos comprender esa familiaridad con el mundo naval. La presencia constante de los navíos se ve reflejada en la documentación histórica del periodo de la navegación a vela. Desde las narraciones de viajeros, cartas, testimonios y trámites de los pasajeros hasta la documentación oficial correspondiente a la organización y control de los barcos y flotas, contienen términos sobre tipología de buques, lugares del navío donde acontecían diversas situaciones, maniobras en alta mar y detallados relatos de la adaptación a bordo durante las travesías oceánicas. En esas sociedades de la época moderna, el barco sólo era extraordinario en cuanto los asombrados viajeros, los tripulantes o los dueños de los buques tenían cierta experiencia que obligaba a dejarla plasmada en algún documento. Así, el barco fue un personaje que por su continua presencia acabó convirtiéndose en un objeto visible e invisible, según el investigador pueda identificarlo en sus estudios.

En el quehacer histórico actual, hacerlo visible implica aprender un nuevo idioma. En principio, es necesario comprender los elementos básicos de la funcionalidad del buque, es decir, visualizarlo como una máquina compleja producto de una suma de experiencias y conocimientos acumulados para lograr que una estructura flote y sea capaz, mediante maniobras asociadas a los vientos y las corrientes oceanográficas, de arribar de un punto específico a otro en determinado tiempo. Además de su capacidad como medio de transporte y de acuerdo con el objetivo del viaje, también resulta necesario identificar el diseño. Es decir, si fue fabricado para navegación de cabotaje o altura, con objetivos de intercambio comercial o con función bélica, de exploración, para una misión científica o como un medio de transporte para personajes principales. La relevancia de comprender el barco como un espacio tecnológico y social donde se desarrolló un acontecimiento, objeto de nuestro estudio, radica en que el mismo buque también puede ser estudia-

do como un personaje, un escenario y un símbolo. Esto es, tratarlo simplemente como una plataforma donde acontecían hechos o como un sistema de transporte es tirar por la borda nuevas maneras de visibilizar nuestra larga relación con lo náutico y su reflejo en la historia presente.

Así, el estudioso que decide incursionar en la historia marítima y náutica encuentra otros acercamientos. También debe contemplar aproximarse a la historia de la tecnología y de la ciencia, aunque su objetivo sea hablar de la vida cotidiana a bordo. Y la reticencia a aprender sobre ciencia y técnica náutica era un conflicto que los propios marinos, específicamente los pilotos, experimentaban desde las aulas de la Casa de la Contratación en Sevilla.[2] Si para los nautas de los siglos XVI y XVII, tomar un astrolabio y hacer cálculos para establecer la latitud era un terrible dolor de cabeza, para el investigador contemporáneo, habituado a los GPS y navegadores mediante satélite, abrir un tratado naval y comprender cómo posicionarse mediante los astros, o identificar los cientos de términos de las entrañas de un buque, puede parecer un costo demasiado alto. Y es en este punto donde pasamos al siguiente reto en el periplo del historiador.

En algunas investigaciones sobre análisis de accidentes navales he comentado sobre la importancia de los testimonios de los pasajeros a bordo.[3] Los viajeros, al ser personajes ajenos a la dinámica de un barco, solían asombrarse y registrar, cuando sabían escribir, vocabulario náutico, los nombres de las partes del barco, las costumbres de la tripulación y sus labores a bordo, e incluso detalles de las maniobras de los marineros en momentos de tormenta o naufragio. Dejaban por escrito aquellas cosas que a un habitante de tierra le resultaban dignas de mencionar para sus futuros destinatarios en algún lugar remoto allende el mar. El historiador es como esos pasajeros. Asombrado, curioso e ignorante del mundo naval debe subir al barco, mediante los relatos, con un diccionario

[2] Brendecke, *Imperio e información…*, pp. 183-217.
[3] Trejo Rivera, "El horizonte del investigador…".

en mano. Un diccionario especializado, varios mapas, ilustraciones de las embarcaciones, esquemas en planta y corte de buques y si es posible hasta con una maqueta de algún navío. Es decir, se aprende de barcos desde un escritorio y se navega sobre el papel.

Posiblemente uno de los mejores referentes de historiador marítimo que conjuntó navegación, investigación y publicación, sea el norteamericano Samuel Eliot Morison. Un historiador anfibio, como fue bautizado cuando se le entregó una medalla en 1964.[4] Por ejemplo, en su obra *El almirante de la mar océano*, Morison además de analizar el itinerario de Colón en sus cuatro viajes, estudiar los conocimientos náuticos de la época, así como comprender los avances tecnológicos en el diseño de buques, también se lanzó al mar a navegar para buscar interpretar la dimensión náutica de los trayectos del controvertido navegante.[5] Ambas disquisiciones, tanto la histórica como la náutica, tienen sus propias complejidades; sin embargo, a mi parecer, la parte magistral consiste en saber unir ambos universos, la investigación sobre el pasado acerca de un periplo que ha generado interminables discusiones, sumado a la experimentación en el presente del papel del mar, es decir, la oceanografía, para plantear una manera de abordar la historia marítima. Es decir, lo relevante no son los resultados sobre cuál fue la ruta que siguió Colón y bajo qué circunstancias amplió el conocimiento geográfico de Occidente, sino ofrecer un modelo de investigación incluyente en áreas que aparentemente no se tocan, pero que es necesario conjuntar cuando se trata de estudios sobre barcos y navegación.

Ante lo expuesto, el atento lector puede anticipar a dónde llevan las siguientes líneas. Volvamos a la escena donde una historiadora en ciernes sube a un barco de investigación oceanográfica, luego a una lancha con arqueólogos subacuáticos y por último llega el momento en que, bajo el agua, fragmentos de historias en

[4] <*https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Eliot_Morison*> [consultado el 12 de agosto de 2018].

[5] Eliot Morison, *El almirante de la mar océano…*

papel se acomodan entre vestigios arqueológicos de un navío accidentado. En una primera aproximación, la experiencia a bordo de un buque de investigación, a motor, con instrumentación de posicionamiento satelital, piloto automático, camarotes cómodos, biblioteca y otros servicios, remitía de igual manera a las circunstancias de adaptación de un ámbito terrestre a un espacio acuático efectuada hace algunas centurias durante los traslados transoceánicos. Es decir, cuando se navega es posible experimentar situaciones de estrés, de convivencia, de miedos y tensiones e incluso de jornadas laborales, de manera similar a lo que narraban pasajeros u otro tipo de testimonios sobre los viajes en la Carrera de Indias. Por lo tanto, al cruzar el mar algunas situaciones permiten hablar más de pervivencias que de rupturas, a pesar de la tecnología. Es decir, la comodidad y seguridad de las embarcaciones actuales no necesariamente evitan o resuelven condiciones propias de la vida a bordo, como la limitación del espacio en el barco —aunque sea un crucero—, el temor ante los eventos climáticos o incluso el reconocimiento de fenómenos naturales como elementos de posicionamiento geográfico durante el trayecto, por citar sólo algunos ejemplos. Ello nos lleva a un planteamiento que se sale un tanto del entorno del historiador. No sólo se debe navegar en un mar de documentos para el estudio de la relación del hombre con el mar; para el interesado en los temas náuticos históricos también resulta indispensable la experiencia de navegar. Y es una sugerencia que ya hacían los pilotos a los cosmógrafos de la Casa de Contratación cuando escribían sus libros náuticos cargados de teoría desde un escritorio donde lo único que mojaban era la pluma en el tintero.[6] Lo sensorial, es decir, experimentar uno mismo, permite comprender las implicaciones de la falta de espacio en un entorno hostil como podía ser un barco en medio del Atlántico, o las habilidades para orientarse en medio de un horizonte donde la frontera entre el cielo y el agua es difusa, por mostrar sólo un par de ejemplos evidentes.

[6] Trejo Rivera, "Ciencia pura, ciencia aplicada…".

Una anécdota pertinente para comprender las conexiones que surgen entre el pasado y el presente mientras se navega es la registrada en mi bitácora personal el 24 de junio de 1998. Para la temporada de mar, por ser la historiadora del equipo, me solicitaron hacer una selección de diez libros indispensables o útiles para consulta inmediata a bordo. Entre las obras elegidas se encontraba el tratado de navegación de Diego García de Palacio, redactado y publicado en la Nueva España en 1587.[7] Desde mi incipiente lectura lo había seleccionado por su apartado de construcción naval, las imágenes que lo ilustraban y el vocabulario náutico que acompañaba a la obra. Un día, el libro desapareció de la biblioteca. Estaba desconcertada porque nadie respondía por la obra y además me parecía que en un barco no era posible la pérdida de un libro a menos que alguien lo hubiera arrojado por la borda. Ese mismo día, mientras atardecía, en busca de un poco de soledad subí a la cubierta donde se encuentra el puente de mando y me senté a escribir en mi diario algunas líneas sobre la jornada. Mientras redactaba, noté una tenue luz en el puente de mando y me asomé discretamente. Enmarcada en la redondez de la claraboya, una escena me atrapó. El capitán del buque oceanográfico *Justo Sierra* estaba en su escritorio leyendo el libro desaparecido. Un capitán del siglo XX, concentrado e ignorante de mi mirada de historiadora, examinaba un tratado de navegación escrito en el siglo XVI. La imagen me maravilló. ¿Tenía vigencia para él lo que leía? Pero las preguntas que anoté en mi diario fueron ¿los capitanes leían esos tratados de navegación en sus noches de guardia?, y ¿qué impacto tenían sobre los navegantes esas lecturas? Mi curiosidad se quedó plasmada en mi cuaderno y juiciosamente bajé de la cubierta para no interrumpir ese atisbo al pasado. Años después, la reflexión sobre esas preguntas se convirtió en mi tesis de maestría.[8]

Ahora bien, eso sucede cuando uno está sobre el agua a bordo de una embarcación. Aunque son experiencias reservadas para

[7] García de Palacio, *Instrucción náutica…*

[8] Trejo Rivera, *El libro y los saberes prácticos…*

contarlas más entre amigos que en una reunión académica, me interesa señalar, mediante esta pequeña vivencia, que no todo se encuentra en los archivos y los documentos que analizamos. Es posible también reconocer vestigios de comportamientos y creencias si como investigadores de lo marítimo nos atrevemos a surcar el mar. Sin embargo, existe todavía un paso más para profundizar en el estudio de la vida cotidiana a bordo desde la interdisciplina. Los restos materiales de un accidente naval que permanecen bajo el mar también son fuente de información para el estudioso de la navegación. Las dificultades para el historiador navegante en esta parte del derrotero tienen la desolación del horizonte infinito.

¿DÓNDE ESTÁ LA VIDA COTIDIANA EN LA ARIDEZ DE UNOS RESTOS ARQUEOLÓGICOS BAJO EL AGUA?

Cuando vemos los restos materiales de un accidente naval nos encontramos frente a un rompecabezas complejísimo. En el caos aparente de fragmentos de madera, metal, cerámica y roca se encuentra información sobre los propósitos del viaje, quiénes iban a bordo, cómo vivían, cuáles eran sus funciones, qué transportaban, si era un buque mercante o de guerra, entre otras cosas. Mi función como historiadora en un equipo de arqueólogos es aplicar la investigación histórica para la interpretación de restos materiales bajo el agua producto de algún accidente naval. Y en ese sentido, busco vincular el análisis de los documentos y la cultura material de manera tal que se genere un diálogo que permita comprender el universo de un barco de siglos anteriores.[9] Al respecto, creo que la primera dificultad para el historiador reside en comprender el tipo de información que nos pueden dar los restos arqueológicos y que no se encuentran en la documentación histórica. Pero si no se sabe dialogar con la

[9] Trejo Rivera, "Análisis de procesos de naufragio…"; Guerrero *et al.*, "Archeometric characterization…".

cultura material, la arqueología puede ser aburridísima. Uno de los principales escollos de los trabajos arqueológicos es el tiempo invertido en la descripción y registro del objeto. Los sitios suelen contener numerosos restos de materiales que antes de su extracción deben ser dibujados o digitalizados, así como posicionados dentro de un registro espacial del área que contiene los objetos arqueológicos. Posteriormente, y de acuerdo con los objetivos del proyecto —inventario y registro o excavación— se lleva a cabo la extracción de piezas diagnósticas; es decir, de manera inicial, aquellas que puedan proporcionar datos cronológicos o de procedencia, por ejemplo monedas, piezas de artillería o cerámica y que guíen los problemas consecuentes a resolver. Posteriormente, todo el material extraído se somete a un proceso de conservación y restauración, dependiendo del tipo de material y su deterioro. Una vez en gabinete, los objetos son registrados a mayor detalle mediante dibujo arqueológico, fotografía y en algunos casos fotogrametría.[10] Este proceso de registro finaliza con una cédula arqueológica con los datos de sus características físicas y del material que lo compone. En numerosos casos las cédulas son un listado de descripciones de los artefactos que en general sólo ofrecen más interrogantes que certezas. Es tal la complejidad de un sitio con restos de un accidente naval, por el número y diversidad de la cultura material de un barco, que se requiere la inversión de mucho tiempo para sacar conclusiones sobre el hallazgo. La aridez del dato arqueológico ha propiciado el desinterés en los historiadores marítimos y náuticos para emplearlo como una fuente primaria para el análisis de la vida cotidiana en los barcos, a lo cual se suma una escasa tradición desde la historia por acercarse a la arqueología y ver la cultura material como una fuente primaria.

[10] La fotogrametría es una técnica de registro 3D de objetos mediante tomas fotográficas. Se utiliza para obtener datos de medida a través de la imagen ya que la técnica permite obtener con precisión la forma, dimensiones y posición en el espacio de un artefacto. La precisión de la fotogrametría permite en la arqueología hacer análisis en gabinete de restos materiales sin necesidad de sacarlos del agua, así como estudios morfológicos y de técnicas de manufactura, por citar algunos ejemplos.

Por otro lado, desde el campo de la arqueología, los sitios y la cultura material correspondiente al periodo posterior al contacto entre las sociedades prehispánicas y europeas son estudiados en México desde el terreno de la arqueología histórica como una respuesta teórica metodológica ante el interés predominante de los arqueólogos por lo prehispánico. Como su nombre lo indica, la arqueología histórica echa mano de fuentes arqueológicas e históricas, aunque en ocasiones también se incluya la etnohistoria y la antropología. Sin embargo, y a riesgo de generalizar, parece ser que existe cierta tensión por la abundancia del dato histórico frente al testimonio material, causando cierto disgusto entre el gremio de los arqueólogos, que procuran por todos los medios evitar ser historiadores.[11] De hecho, la tirantez, o mejor dicho, el romance-odio entre diversas disciplinas es inherente ante cualquier propuesta sobre cómo abordar un problema de investigación. Es decir, los aciertos y las carencias de las corrientes de pensamiento en el estudio son propiciadoras de nuevas reflexiones para responder otras preguntas. En este sentido, la crítica hacia el quehacer arqueológico que se realizaba antes de los años sesenta del siglo pasado se centraba en que parecía una carrera por acumular grandes cantidades de material con un escaso debate teórico.[12] La Nueva Arqueología, influida por la antropología, buscó ante todo explicar procesos y convertir la disciplina en una ciencia. En cuanto la propuesta dejó de ser nueva, debido a que sus precursores envejecieron o maduraron su planteamiento, surgió la arqueología procesual. El interés en explicar procesos culturales culminó con la búsqueda de generalizaciones por medio de modelos sistémicos.[13]

[11] Fournier y Guerrero, "Retrospectiva y perspectivas…".

[12] Johnson, *Teoría arqueológica…*, p. 32.

[13] Johnson, *Teoría arqueológica…*, pp. 40-50. Si se quiere ampliar la discusión, el texto de Cochran y Beaudry, "Material culture studies…", desarrolla muy bien la diferencia entre la práctica y estudios arqueológicos sobre cultural material desarrollados en Estados Unidos y Gran Bretaña, así como las oportunidades que ofrece el análisis de la cultura material en la arqueología histórica contemporánea.

En ese debate la arqueología marina se sumó a la propuesta para comprender a los objetos dentro de una dinámica social.[14] Las características del quehacer arqueológico marítimo y náutico, presentan, en una generalización muy amplia, dos particularidades que la distinguen de la terrestre. El medio donde se trabaja, usualmente acuático aunque en ocasiones también alcance ámbitos náuticos como faros, muelles o incluso restos de embarcaciones localizadas bajo tierra debido a cambios en la línea de costa. Esto es, un espacio ajeno a la naturaleza humana, donde se requiere una tecnología para emprender el estudio, con sus consecuentes complejidades. El segundo rasgo distintivo se centra en su objeto de estudio: el barco. Aunque los análisis arqueológicos marítimos no se limitan exclusivamente a las embarcaciones, es verdad que ha sido el tema predominante en la disciplina, quizá porque es una especialidad relativamente reciente y porque los restos de naufragios, al igual que las estructuras monumentales en tierra, son un imán para la curiosidad científica. Desde mi opinión personal, el objeto de estudio, es decir, el barco, ha salvado a la investigación de la cultura material marítima de la discusión estéril sobre el papel de la investigación histórica en el análisis de procesos de accidentes navales. El buque como vehículo es una máquina compleja con múltiples funciones o tareas. En principio, es un contenedor donde se alberga una diversidad material y que se caracteriza por un diseño que le permite la movilidad en el agua. Como consecuencia, funciona también como enlace y portador de sociedades diversas, como por ejemplo la oriental y la novohispana en el caso del galeón de Manila. En este análisis de las multiplicidades del buque, finalmente el barco representa en sí mismo un complejo sistema tecnológico, con lo cual el estudioso del tema se ve obligado a plantearse formas teóricas y metodológicas para seccionarlo y después volverlo a armar como un nuevo rompecabezas. En esta apuesta la historia y la arqueología o la arqueología y la historia juegan más al romance que a la indiferencia entre sí. La arqueología acude a la historia como una fuente, en el entendido de

[14] Moya Sordo, "Pensar la arqueología marítima…".

que el cuerpo teórico para explicar procesos náuticos recurriendo a documentos no es muy diferente del empleado a partir de fuentes materiales.[15] No obstante, el mismo acercamiento desde la historia marítima hacia la oferta de la cultura material es más complicado. Es momento de preguntarnos el porqué de la desestimación de los historiadores hacia la arqueología que estudia barcos o concretamente reflexionar sobre lo que la cultura material náutica ofrece como fuente para la historia de la relación del hombre con el mar.

El reto comienza con el tipo de fuente con la que debe familiarizarse el historiador. Matthew Johnson, en su recorrido sobre la teoría arqueológica, explica muy bien el inicio del acercamiento a lo material y sus consecuencias:

> La mayoría de los arqueólogos se enamoran de la arqueología porque se quedan "colgados" de los hallazgos. Los restos encontrados varían […] pero lo que atrae de inmediato es un aura de misterio y romanticismo de un pasado que se nos manifiesta a través de sus restos. […] Esta querencia por los objetos, en sí misma, nada tiene que ver con la arqueología, en el sentido de estudio del pasado. Los objetos, por sí mismos, no nos dicen nada sobre el pasado. Los objetos no pueden contarnos nada acerca del pasado porque el pasado no existe. No podemos tocar el pasado, verlo o sentirlo; ha muerto y desaparecido. *Nuestros amados objetos pertenecen en realidad al presente*.[16]

Es decir, los objetos permanecen silenciosos. Enmudecen como si fueran un testigo al que se le interroga en un idioma diferente al suyo. Ahí están, fueron partícipes de algo que queremos saber y sin embargo dicen muy poco. Posiblemente el desconcierto del historiador ante este tipo de fuente se deba a que, a diferencia del artefacto, el documento suele ser más parlanchín. Evidentemente, un documento no se toma al pie de la letra y el quehacer histórico ac-

[15] *Idem*.
[16] Johnson, *Teoría arqueológica*…, p. 30.

tual está alejado totalmente del positivismo y la lectura ingenua de sus fuentes. También podemos abonar, a favor de los historiadores, que ante la abrumadora cantidad de expedientes sobre el tema en archivos históricos, no han tenido tiempo siquiera de plantearse otras alternativas para acceder a más datos. Sin embargo, es necesario comprender la naturaleza de ambas fuentes para identificar las dificultades del análisis de los vestigios que se le presentan al estudioso del mundo de los barcos. ¿Cuáles son estos escollos? Voy a esbozar tres dimensiones en el análisis de artefactos provenientes de restos de naufragios, de acuerdo con mi experiencia como historiadora en investigaciones de arqueología subacuática. Con ello pretendo mostrar las dificultades de integrar los restos de embarcaciones como fuente para el estudio de la vida cotidiana a bordo.

El mundo en el barco: identificación de su cultura material

Sin necesidad de ser un experto sobre navegación es posible reconocer la complejidad del invento, no sólo en términos tecnológicos sino también los alcances e implicaciones de esta tecnología náutica en otros ámbitos culturales. En ese sentido, el barco contiene un mundo y, al mismo tiempo, es posible explicar ese mundo por medio del barco. Las dimensiones de estudio u ópticas de aproximación para comprender a una sociedad mediante el estudio de lo marítimo y náutico son tan amplias como la flexibilidad y alcances de nuestra inspiración. A manera de referencia, expondré brevemente algunas significaciones posibles de lo náutico a partir de los elementos que considero intervienen en el diseño del buque, así como aquellas fuerzas de tensión que influyen en el ritmo de la navegación y el funcionamiento del barco, para posteriormente referirme a la identificación de la cultura material del naufragio y las dificultades para su identificación.

Los factores que actúan en el diseño tecnológico de una estructura flotante permiten vincular la tecnología con otros campos aparentemente disociados del ámbito de la técnica. Es decir, en la con-

cepción y construcción de una embarcación interactúan diferentes factores. Por un lado, las características físicas del lugar donde se desea navegar determinan ciertos aspectos tecnológicos de su concepción, así como el uso de la materia prima disponible o accesible desde otros territorios. Al proyecto del diseño del buque se le suman otros elementos que dependen del grado de relación simbólica con el agua que cada sociedad establece y también el objetivo mismo de la navegación. En este panorama, el barco suele estudiarse como el mayor representante de la cultura náutica y, en ese sentido, estudiar la tecnología naval permite en principio hacer un análisis de larga duración.

El buque como invento y máquina reúne momentos de observación atenta y continua de la naturaleza, aplicación de conocimientos sobre física y matemáticas y por último una sofisticada organización social entre los tripulantes a fin de hacer funcionar ese gran invento. Finalmente, la embarcación navega entre fuerzas de tensión que influyen en su funcionamiento y fortuna. El primer ambiente al que debe enfrentarse el navegante es el barco en sí mismo: un espacio cuyos límites se encuentran determinados por los elementos gracias a los cuales el tripulante pueda estar de forma segura en medio del agua. Va desde la punta de los mástiles hasta la sentina y de popa a proa. En ese territorio es donde se desarrollan tanto las actividades de convivencia y vida cotidiana como las especializadas de maniobras, gobierno y defensa del buque. El ambiente cerrado y habitado por una diversidad de personajes se encuentra condicionado por un límite de tiempo, es decir, la duración del viaje.

El siguiente escenario será el mar en sí mismo, el espacio donde se navega. Un ambiente natural, explorado y estudiado a fin de aprovecharlo como sistema propulsor —vientos y corrientes— pero cargado también de significados culturales. Finalmente, en este entorno y mientras se navega, surgirán otros actores generadores de conflicto, los temidos enemigos, como pueden ser los piratas y corsarios. Puesto así, cruzar el mar se antoja como algo incómodo, difícil y riesgoso; sin embargo, a este panorama todavía falta añadirle un elemento más de análisis. En un espacio etéreo, intangible y muy por encima del agua y del barco se encontraba un grupo de santos, vírgenes e incluso Dios

padre y su hijo, atentos al destino de tripulantes y viajeros. Su manto protector, en caso de mostrar genuina fe y devoción, o la ira divina, para los transgresores, estaba siempre listo para dialogar con las fuerzas de la naturaleza a favor o en contra de aquellos que cruzaban el mar.

Ante este breve panorama del barco como un mundo es posible suponer que la cultura material del mismo es amplia, diversa y compleja de asimilar. Por lo tanto, si desde la investigación histórica su identificación resulta ya una tarea titánica, podemos vislumbrar el reto que lleva identificar sus restos en el fondo marino. El buque accidentado, una vez bajo el agua, sufre un proceso que lo transforma en un contexto arqueológico.[17] Es decir, la distribución espacial de los objetos tendrá una lógica de disposición según las circunstancias del siniestro y el proceso natural de alteración del mismo a lo largo de centurias. Por lo tanto, el investigador que se sumerge verá fragmentos de artefactos, restos de materiales que componían el buque, como la madera y los metales que la sujetaban, formas coralinas que crecieron sobre partes u objetos de la embarcación, vida conviviendo con la cultura material —algas, peces y microorganismos—, todo inserto en lo que se identificará como un sitio arqueológico y que a primera vista no parece en lo absoluto un barco. Para identificar los vestigios localizados bajo el agua es aconsejable comenzar por dos aspectos básicos: encontrar la pregunta que guiará la investigación y estar dispuesto a integrar otras disciplinas, como lo explico a continuación.

¿Qué quiero saber de este objeto?

Cuando se registra un sitio arqueológico producto de un accidente naval no se pretende de inicio su excavación. Sin embargo, como ya

[17] El arqueólogo inglés Keith Muckelroy, en su libro *Maritime archaeology* (1978), fue el primero en proponer un diagrama que explica la evolución de un accidente naval hasta formar un contexto arqueológico. Posteriormente Martin Gibbs (2006) incluyó en dicho análisis los factores culturales para la formación de un sitio de naufragio. Los detalles de estas aportaciones pueden leerse en Moya Sordo, "Pensar la arqueología marítima…".

se mencionó, en un primer acercamiento es necesario identificar la cultura material que proporcione pistas iniciales y muy básicas, al menos para establecer una posible cronología y procedencia del buque. Después viene lo más difícil. Saber qué quiero saber. Como mencionó Matthew Johnson, los objetos son mudos o cuando uno se presenta ante ellos suelen ser poco comunicativos. El manual del arqueólogo subacuático ideal establece que el investigador debe tener muy claro qué preguntas le hará al artefacto seleccionado y como segundo paso proceder con los análisis correspondientes que llevarán a la respuesta de la cuestión establecida previamente. Metodológicamente suena lógico pero no siempre es posible. A veces uno hace la pregunta equivocada; sin embargo, ese diálogo de prueba y error, ese coqueteo constante en algún momento rinde sus frutos. Es decir, lo que se quiera saber de un artefacto debe vislumbrarse desde un marco de análisis más amplio que incluya no sólo un objeto sino un grupo de piezas, y esa selección debe responder a un cuestionamiento extenso inserto en el análisis de lo que he llamado fuerzas de tensión, que expuse líneas atrás. Es decir, tomar en cuenta no sólo el aspecto utilitario del objeto sino su significado cultural. Evidentemente nuestro análisis no se limita a estas fuerzas de tensión, pueden ser cualesquiera que plantee el investigador. La forma de interrogar a un objeto será más clara en cuanto seamos conscientes del hilo invisible que lo une a otros materiales y como consecuencia queramos comprender el tejido completo que los articula.

El diálogo con otras disciplinas

La diversidad del universo de los vestigios de un barco obliga a la consulta de especialistas, no sólo en el ámbito de las humanidades sino también en las llamadas ciencias duras. Y aquí comienza el laberinto del historiador marítimo frente a la cultura material. Está uno frente a su objeto: lo revisa, lo mide, lo pesa y lo describe. ¿Qué sigue después? ¿Saber dónde fue elaborado? ¿De dónde salió la materia prima? ¿Cuál fue el proceso tecnológico que le dio for-

ma? Cuando se tira del hilo de la madeja este puede ser demasiado largo. Si el encuentro inicial bajo el agua con la cultura material puede parecer un obstáculo significativo, creo que en este punto es donde el historiador puede empezar a sudar en serio, pues debe acudir a la arqueometría.[18] Es decir, aplicar métodos físicos y químicos para el análisis de los materiales. Los estudios de laboratorio permitirán identificar los yacimientos de la materia prima, reconocer procesos de cambio y adaptación tecnológica, redes de fabricación y comercio, así como procesos de manufactura entre otros temas. Pero el diálogo entre un historiador y un físico o un químico puede ser en inicio frustrante. Uno habla con fórmulas y el otro con exceso de palabras. El historiador pregunta algo y el científico le explica las características químicas de los elementos que componen, por ejemplo, un objeto de bronce. El incursionar en el análisis arqueológico de los vestigios náuticos para el estudio de la vida cotidiana desde la historia permite ampliar, corroborar o poner en duda lo que escribían los viajeros o consignaban los documentos de embarque emitidos por la Casa de Contratación, por ejemplo. A pesar de las dificultades y tropiezos que se sufrirán, hay que insistir en que el diálogo es posible. Incluso el intercambio productivo de inquietudes, razonamientos y conclusiones entre diferentes ciencias, con métodos de aproximación y exposición de resultados incomprensibles de uno y otro lado, produce en principio la conciencia de que nuestro macroobjeto de estudio, es decir, el barco, permite ampliar y expandir las reflexiones y conocimiento a rincones remotos de nuestra historia e identidad. Es decir, comprender que a pesar de estar tan lejos del mar, distanciados de la experiencia de atravesar grandes espacios de agua y escasamente familiarizados con las partes de un barco, aun así somos una sociedad marítima, pues el barco y su universo material representan un largo y complejo proceso inserto ya en el ADN de nuestra sociedad.

[18] La arqueometría es el uso de técnicas de análisis aplicados al material arqueológico cuando se requiere obtener información sobre datación, autenticidad de la pieza, identificación del yacimiento de origen de la materia prima y técnicas de procesos de manufactura, entre otros datos.

INVESTIGAR EL PASADO NAVEGANDO

A lo largo del texto se expusieron brevemente los retos para la historia marítima en el empleo de la cultura material para el estudio de la vida cotidiana a bordo. El barco, por su complejidad como objeto de estudio y gracias al universo de cultura material que representa y contiene, obliga a proponer métodos de aproximación desde la interdisciplinariedad. El primer paso obligado es emprender la aventura navegando desde la tinta y el papel. El historiador debe aprender un nuevo idioma y "hablar en barco". Es decir, conocer el vocabulario náutico de la época que estudie y el diseño tecnológico de la embarcación. El nombre que reciben las partes de un navío en ocasiones cambia con el tiempo y, consecuentemente, tras las innovaciones tecnológicas en el diseño, los términos desaparecen, se modifican o se acuñan nuevos. Aprender ese vocabulario lleva como consecuencia estudiar ciencia y tecnología náuticas. Porque comprender los principios tecnológicos que dan origen al diseño de un buque permite acceder a un proceso social, donde lo técnico solamente es una pieza de un rompecabezas que conforma un paisaje más amplio que el mar donde navegará esa embarcación. Como corolario, entender el diseño de un buque lleva a estudiar las maniobras para gobernarlo e indagar las maniobras obliga a entender aspectos físicos de la naturaleza como son los vientos y las corrientes. Es decir, una vez metidos en el tema, toca aprender a navegar en serio. Posiblemente el historiador no sienta la necesidad de además subirse a un barco y hacerse a la mar. Y si se le ocurre puede ser más desde la curiosidad personal por experimentar que como una propuesta metodológica de aproximación a su objeto de estudio. Sin embargo, estar a bordo de un barco, sentir la incomodidad del movimiento constante, adaptarse al espacio, mirar el horizonte desde la borda, observar el trabajo de la tripulación y, si se tiene suerte, vivir una experiencia de mal tiempo, es un paso significativo para el investigador de lo marítimo y por extensión su comprensión de la dimensión de lo cotidia-

no a bordo. Es decir, lo leído en los documentos cobrará un significado más profundo, e incluso, aquellos datos que en ocasiones solamente se podrían calificar como curiosidades a bordo se tornan motivo de reflexiones sobre los alcances de lo marítimo en sociedades pasadas, que están presentes en la actualidad tan diluidos que ni siquiera tendrán el olor salado del mar. Finalmente, como daño colateral, el acercamiento del historiador a la cultura material lo obliga a dar un salto hacia el abismo de la interdisciplinariedad. Le toca navegar en aguas desconocidas e invitar a otras ciencias al diálogo, a fin de incluir lo material como una fuente importante y significativa como vía para encontrar el barco en el mundo y el mundo en el barco.

BIBLIOGRAFÍA

Brendecke, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, trad. de Griselda Mársico, Madrid–Fráncfort, Iberoamericana–Vervuert, 2012.

Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.

Cochran, Matthew D., y Mary C. Beaudry, "Material culture studies and historical archaeology", en D. Hicks y M. Beaudry (eds.), *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 191-204.

Fournier, Patricia, y Saúl Alberto Guerrero, "Retrospectiva y perspectivas en torno al quehacer de la arqueología histórica en Michoacán", en Claudia Espejel Carbajal (ed.), *La investigación arqueológica en Michoacán. Avances, problemas y perspectivas*, México, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 305-349.

García de Palacio, Diego, *Instrucción náutica* [ed. facsimilar de la de 1587], Madrid, Museo Naval, 1993.

Guerrero, Saúl, Flor Trejo, Sergei Sedov, Teresa Pi, Josué Guzmán y Alberto Dorado, "Archeometric characterization of historical ceramics from shipwrecks in Mexico's sea", México, INAH–UNAM–Universidad de Granada–RedTDPC, cartel científico, 2016.

Johnson, Matthew, *Teoría arqueológica. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 2000.

Morison, Samuel Eliot, *El almirante de la mar océano: vida de Cristóbal Colón*, trad. de Luis A. Arocena, 2ª ed., México, FCE, 1991.

Moya Sordo, Vera, "Pensar la arqueología marítima: reflexiones teórico-metodológicas en el estudio de accidentes navales en México", en *Arqueología marítima en México. Estudios interdisciplinarios en torno al patrimonio cultural sumergido*, México, INAH, 2012, pp. 15-60.

Ribera, Antonio, *Los hombres-peces (exploración y arqueología submarinas)*, Barcelona, Editorial Juventud, 1956.

Trejo Rivera, Flor, "Ciencia pura, ciencia aplicada. Tratados de navegación a Indias en el siglo XVI", en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, 2009, pp. 193-215.

——, "El libro y los saberes prácticos: *Instrucción náutica* de Diego García de Palacio (1587)", tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2009.

——, "El horizonte del investigador: reflexiones metodológicas para la comprensión de accidentes marítimos", en Vera Moya Sordo (coord.), *Arqueología marítima en México*…, México, INAH, 2012, pp. 61-91.

——, "Análisis de procesos de naufragio: un acercamiento a la comprensión de accidentes navales históricos en aguas mexicanas", *Antropología*, núm. 100, nueva época, agosto de 2015, pp. 14-21.

Vivas Pineda, Gerardo, "En busca de la sociedad encapsulada. Metodología y fuentes de la historia marítima", en José Ángel Rodríguez (comp.), *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI*, Caracas, Academia Nacional de la Historia–Comisión de Estudios de Posgrado–Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 2000, pp. 435-451.

Fuente electrónica

<*https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Eliot_Morison*> [consultado el 12 de agosto de 2018].

LAS CONTRADICCIONES DE LAS FUENTES Y EL VACÍO TRAS LAS APARIENCIAS

Pilar Gonzalbo Aizpuru
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

Creemos saber qué es lo cotidiano y esperamos encontrarlo, junto a sus protagonistas, reflejado en las fuentes; pero, como sucede al iniciar cualquier investigación, los testimonios se ocultan, los documentos permanecen callados y los que hablan utilizan un lenguaje desconocido. Paso a paso encontramos la punta del hilo que nos sacará del laberinto, percibimos algunos destellos que alumbran espacios antes ignorados, reconocemos algunas voces y comenzamos a balbucear palabras en su lengua. Entonces miramos de nuevo la información recogida de muy diversos lugares, desde padrones, edificios, muebles y ropa hasta protocolos notariales, procesos judiciales, cartas personales, y canciones. Pero todavía falta algo esencial: reconocer, a partir de nuestros propios conceptos y según nuestras propuestas lógicas, las representaciones que enmascararon alguna vez las realidades, siempre vistas a través de la mentalidad del momento. Ya las preguntas se multiplican, porque resulta desconcertante identificar personajes y situaciones que se desarrollan de forma diferente a como se procedería hoy. Para no caer en anacronismos, se impone olvidar las costumbres del siglo xxi y renunciar a la búsqueda de actitudes y sentimientos, que creeríamos invariables, auténticos, naturales, espontáneos. No me atrevo a decir que es imposible, pero sin duda demasiado difícil encontrar algo así, porque nunca los hombres en sociedad se han comportado ni se comportan hoy con esa absoluta naturalidad que equival-

dría a mostrar la esencia de su personalidad. Si la encontrásemos, ni ellos mismos se reconocerían, porque sólo podemos reconocernos a partir de como creemos ser y no de lo que los demás piensan que somos. Pretendo desentrañar la clave de las representaciones colectivas[1] que permiten asomarse a la cotidianidad del pasado y para ello me centraré en situaciones e individuos de la historia novohispana, de quienes dispongo de referencias a partir de fuentes documentales. Claro que disponer de fuentes es un buen principio. El siguiente desafío es elegir la ruta de la búsqueda, y el camino se facilita si vamos de la mano de algún teórico apreciado. ¿Quién podrá orientarme para levantar el telón de ese gran teatro que fue el México barroco? ¿Cómo me acercaré a conocer las normas que enmascaraban sentimientos o los atuendos que disfrazaban debilidades?

Hace casi medio siglo descubrí el sugerente y provocativo libro de Johan Huizinga *Homo ludens*.[2] Discutible y atrevido, no dejé de recordarlo en ocasiones en las que resultaba estéril la búsqueda de motivos razonables para un comportamiento o una costumbre, una rutina o un prejuicio, mantenidos por individuos y grupos en circunstancias diversas. Nunca faltaron oportunidades para recordar que, junto a las decisiones prácticas y a los arrebatos afectivos, ha existido siempre el apego a ciertas normas, curiosas reglas de comportamiento (las reglas del juego), aceptadas en momentos determinados por individuos de cualquier condición. Hasta el día de hoy, al menos en ciertos medios y circunstancias, un comportamiento puede ser correcto o incorrecto según se realice o no "como debe ser", "como siempre se ha hecho". Fiestas cívicas y rituales, ceremonias sociales y familiares, ejercicios de aprendizaje que nin-

[1] La expresión representaciones colectivas, ya centenaria, sigue siendo válida en relación con las interpretaciones de la realidad compartidas por los miembros de una sociedad o de un determinado grupo, sin que requieran una justificación teórica ni una demostración empírica. Sólo dependen del consenso y de su capacidad para interpretar creencias y sentimientos generalmente asumidos.

[2] Me refiero a la tesis sostenida a lo largo del libro.

guna estrategia pedagógica recomendaría, peculiaridades regionales conservadas con un orgullo no muy justificado, utensilios domésticos, vestimentas tradicionales y giros lingüísticos, me hacían pensar en la persistencia de normas, jerarquías, equipos, antagonismos y representaciones simbólicas que sólo tenían sentido como persistencia o reminiscencia de juegos de poder, de enlace o de divergencia que pudieron justificarse en determinado contexto. La sociedad barroca, el mundo colonial americano y las relaciones entre las edades, los sexos, las calidades y los oficios dan motivo para reflexionar en el alcance de esos juegos que permiten o permitieron en el pasado asumir actitudes aprobadas por la sociedad, frente a la indecisión y la duda de la improvisación o la espontaneidad.

En el estudio de la historia de la vida cotidiana se puede apreciar que el juego y sus reglas forman parte de las motivaciones impulsoras de acciones individuales o colectivas, permanentes o excepcionales. Aunque es frecuente considerar que la espontaneidad es una de las características propias de lo cotidiano,[3] mi experiencia de investigación me dice que muy rara vez puede encontrarse una acción auténticamente espontánea. La presunción de espontaneidad en la vida cotidiana ha servido para negar la historicidad de su estudio, puesto que se supone que lo cotidiano es espontáneo y lo espontáneo responde a la naturaleza y no a la cultura; pero, a poco que se profundice, se ve que incluso las respuestas a las más elementales necesidades están condicionadas en cada época y en cada pueblo o nación. Las diferencias pueden apreciarse en forma ostensible mirando hacia el pasado, cuando las reacciones inmediatas ante las sensaciones de hambre, sed, frío, sueño, dolor o frustración, afectaban igualmente a todos, pero respondían a ellas de distinto modo la dama de abolengo y la "moza de cántaro", el caballero y el pordiosero, el esclavo y el hombre libre, el habitante de una urbe y el campesino. Las diferencias son evidentes según las épocas, las regiones, los niveles económicos y las costumbres, de modo que esas respuestas impremeditadas, inme-

[3] Heller, *Historia y vida cotidiana*, pp. 55-58.

diatas, repetidas una y otra vez por los mismos individuos o por toda una generación o un grupo social, han sido condicionadas por un mimetismo de convivencia o un aprendizaje previo. ¿Qué relación pueden tener estos comportamientos con determinados juegos de reverencia, cortesía u ostentación? Huizinga se refiere al juego como acción que se diferencia de la vida "corriente", pero se corrige de inmediato al advertir que "las grandes ocupaciones primordiales de la convivencia humana están ya impregnadas de juego", y luego añade que "el juego se opone a lo serio" y que "todo juego es una actividad libre".[4] Lo curioso es que todas estas aparentes contradicciones pueden aplicarse a diversas situaciones y protagonistas, y, por lo tanto, cuando hablo del juego, me refiero a algunas de las características, no todas y ni siquiera las esenciales desarrolladas por ese hipotético *Homo ludens* fugitivo de la seriedad. Porque no todos los juegos son lúdicos, ni siquiera plenamente libres, ni puede considerarse propia del juego la evasión de lo formal, reglamentado y cotidiano. Más bien sucede lo contrario, los juegos en que todos nos comprometemos suelen ser metódicos, ordenados, políticamente dirigidos y socialmente correctos. Para nadie fue una diversión el obligatorio saludo fascista ni sería aceptable tomar a broma el ritual de saludo a la bandera, común, según distintas modalidades, en la mayor parte de los países de occidente. Otro tanto puede decirse de la solemnidad de las ceremonias que forman parte del ritual de las religiones.

Al margen de las propuestas de Huizinga, hace pocos años se difundió con gran éxito la llamada teoría de juegos, que enfoca el juego desde otro punto de vista, como el proyecto personal de quienes cuentan con algunos méritos, habilidades o respaldo familiar y social, que pueden utilizar sobre el imaginario tablero en el que deben negociar sus virtudes para obtener el máximo beneficio.[5] Se trata de decisiones personales, más o menos premeditadas, con expectativas de recompensa, individuales siempre, pero que, al gene-

[4] Huizinga, *Homo ludens*, pp. 15, 17 y 19.
[5] Davis, *Teoría del juego*, *passim*.

ralizarse, tienen repercusiones sobre el comportamiento de determinados grupos. Este enfoque puede ser aplicable a las sociedades contemporáneas, pero se dificulta al confrontarlo con los comportamientos del pasado, cuando las decisiones no dependían exclusiva, ni siquiera preferentemente, de intereses materiales o de ambiciones personales, sino de valores morales o de impulsos afectivos. Claro que los mártires podían estar seguros de que hacían un buen negocio, perdiendo la vida a cambio de la bienaventuranza eterna, pero difícilmente podríamos considerarlo como un juego. Algo parecido podría decirse de las monjas encerradas en sus monasterios, cuando su decisión solía responder a motivos más complejos.

Por otra parte, los juegos ordenados, prescritos y establecidos como formas de integración al orden social, deben ser compartidos por toda una colectividad. Los solitarios, los marginales, los rebeldes que desobedecen las reglas, incluidos los pioneros que proclaman un nuevo orden, son excepciones que confirman la regla, disidentes que se salieron del juego de la vida social en el que se pretende llegar a una meta, ya sea el éxito, el prestigio político, la satisfacción en el medio familiar o la simple supervivencia pacífica, para lo que hay que someterse a determinadas reglas, según las cuales cada jugador debe realizar unos movimientos precisos, e incluso, en algunos casos, deberá mostrar cierto aspecto exterior mediante el uso de un uniforme o ropa especial. En el estudio de la vida cotidiana, encontramos con frecuencia algún tipo de juego en el que todos parecen aceptar como real lo que saben que es artificio, un artificio cuya capacidad de convencer reside en determinado ritual y en la presentación de la imagen que se pretende dar. Así ha sucedido desde tiempos remotos y, en parte, se conserva hoy día, en las investiduras tradicionales (la corona y el cetro, el birrete y la toga, el juramento sobre la Biblia, la sotana o los ornamentos de la liturgia…). Reitero que no es igual a la teoría de juegos, porque hablo desde otra perspectiva: no de recursos personales ni de intereses individuales, sino de ese juego orquestado por una anónima autoridad colectiva que determina lo que a cada jugador le

corresponde, lo que está prohibido y lo que tiene que hacer, cómo debe comportarse con sus inferiores o superiores (porque es importante que los haya) y lo que tiene derecho a esperar como recompensa. En algún sentido puede semejarse a las reglas de lo socialmente correcto, pero no es lo mismo, puesto que asumir determinada imagen no equivale a ser más o menos correcto, los símbolos aparentes carecen de valoración positiva o negativa. Al aceptar el disfraz o la máscara que me corresponde permito que me identifiquen con determinadas características, ni mejores ni peores que las de quien tiene distinta edad, profesión y nivel social. El soldado, la monja o el policía, no usan su ropa para fingir, sino para identificarse ante los demás. Y las apariencias no sólo afectan a las personas, sino que se aplican a espacios, edificios y celebraciones. Durante siglos, los escudos de nobleza en las fachadas de las casas señoriales eran emblema del linaje familiar, mientras que el castigo de destruir los símbolos de ese mismo escudo, que debía permanecer en el mismo lugar, hacía patente el deshonor de una estirpe manchada por delito de traición al rey.

Huizinga señaló la existencia de un juego de dominio y sumisión como propio de las sociedades de antiguo régimen y Elias destacó los aspectos externos de ese complejo de normas tácitas, voluntariamente asumidas, que aseguraba la distancia entre los nobles y la plebe, los ricos y los pobres, los poderosos y los desposeídos, si bien nunca ha habido alguien absolutamente carente de poder.[6] Este juego no se reserva a ocasiones especiales, sino que, en cualquier tiempo (y notoriamente puede apreciarse en Europa y América en el siglo XVII) invade todos los aspectos de la vida cotidiana.[7] No sería difícil encontrar ejemplos de ese juego en la prác-

[6] Elias, *La sociedad cortesana*, *passim*. No me refiero a Foucault, porque se centra en el poder del Estado para imponer normas que se incorporan como costumbres, lo que rara vez ocurre en las apariencias, que no pretenden modificar hábitos sino marcar o "etiquetar" a cada quien por lo que es o pretende ser.

[7] También en el siglo XXI desempeñamos nuestros papeles, aunque parece que no son tan importantes como en el pasado.

tica cotidiana de cualquier tiempo y lugar: los rituales feudales del medievo, las ceremoniosas reverencias de las cortes dieciochescas o, hasta hoy, las apariciones públicas de las autoridades, precedidas y acompañadas de escoltas entrenadas y uniformadas. En esta ocasión me voy a referir al México colonial, que conozco lo suficiente como para advertir que la sociedad novohispana pretendía estar muy bien ordenada, y ese orden significaba que a cada quien le correspondía una función, y que incluso quienes no la cumplían tenían conciencia de que se desviaban de la norma. Pero rara vez una regla puede aplicarse indistintamente a cualquier lugar y momento histórico y, como la sociedad novohispana era particularmente compleja, sus habitantes tenían diferencias profundas y no meramente formales, por lo cual el resultado era una mezcolanza de espontaneidad y formulismos, de sinceridad y encubrimiento. El orden era un ideal y, a veces, una obsesión de los gobernantes, mientras que la realidad era un desorden disfrazado de sumisión. Cuando los funcionarios reales y los dignatarios eclesiásticos descubrían la realidad, se escandalizaban porque el desorden se había establecido con tal fuerza que constituía un orden paralelo. Al menos es peculiar de la Nueva España la importancia del papel que correspondía desempeñar a cada individuo; con lo cual queda abierta otra perspectiva del juego: la de representación, en la que es preciso aceptar a los actores "como si" fueran aquello que representan; equiparado, también, con el juego infantil de lotería, en el que los protagonistas se definen por algún rasgo especial: el cartero, el mendigo, el policía… y desde la perspectiva histórica: el noble y el plebeyo, el libre y el esclavo, la dama y la sirvienta, el tributario y el exento.

Es importante señalar que las apariencias no dependen de que una autoridad las defina o las imponga, así como tampoco tienen que ser las autoridades quienes vigilen su cumplimento. Los individuos orgullosos de la impecable pureza de sus costumbres pueden ser los primeros en denunciar las irregularidades de sus vecinos y los mensajes anónimos enviados a las autoridades durante el periodo colonial de la historia de México así lo demuestran. Aunque

la jerarquía eclesiástica aprobase los festejos en los conventos de monjas, no faltaba la queja del ciudadano que reprochaba a las autoridades por no poner freno al dispendio de la familia y el gozo de los invitados; y si en algunos hogares se celebraba la Navidad o cualquier conmemoración litúrgica con "comedias de santos" se denunciaba el carácter profano de lo que debía ser sagrado.[8] En estos casos se enfrentaban formas diferentes de interpretar en función de juego actividades que no eran lúdicas ni ajenas a la rutina cotidiana, pero que cada individuo entendía a su manera. Rigor o laxitud eran disfraces con los que se revestían quienes pretendían ser vistos o verse a sí mismos como intérpretes tolerantes o guardianes rigurosos de un orden en el que todos aparentaban creer, para lo que era necesario conocer las reglas del juego.

LAS REGLAS DEL JUEGO

En este punto es evidente el conflicto entre la presunta espontaneidad de lo cotidiano y la existencia de un reglamento que no sólo vigila la conducta pública, profesional o exterior, sino que rige también los aspectos de lo privado. Donde existen reglas tiene que haber un legislador o tuvo que haberlo en algún tiempo, con suficiente poder para que se mantengan sus normas. Ese legislador pudo ser una sola persona, aunque lo que conocemos de culturas antiguas y modernas sugiere que la tarea del legislador es dar forma y codificar normas que han sido solicitadas, recomendadas o reconocidas como necesarias por una parte representativa de la sociedad o, al menos, por un grupo de élite que aspiraba a distinguirse, o por una generación rebelde que señaló caminos de revancha ante lo establecido o lo previsto. Con frecuencia, las peculiares actitudes regionales o locales se relacionan con la rivalidad inevitable entre pueblos o naciones vecinas; y es propio de las religiones, aunque no me consta que se produzca de igual modo en todas asumir

[8] Zárate, *Orden, desorden y corrupción*…, pp. 22-26.

como sello de distinción cierto modo de vestir, determinados hábitos alimentarios y códigos de comportamiento exterior. La censura, con frecuencia impuesta a lecturas, modas, música e imágenes (en la actualidad videos y películas) muestra la vigencia de la distinción entre lo permitido y lo reprobado.

Es preciso que se dé una disposición general a seguir esas reglas y que se vea con rechazo o extrañeza a quien se niega a cumplirlas. Si es nuestra propia sociedad quien instituyó las leyes tácitas o explícitas de convivencia, si fueron nuestros antepasados quienes las consagraron, y si, además, se considera que esas normas son propias de nuestra identidad, tenemos que considerarlas venerables y nos dan prestigio, habrá un acuerdo unánime para apreciarlas, cumplirlas y exigir que los renuentes también las acepten. Si fue una divinidad quien las impuso, deben ser perpetuas, invariables e indiscutibles. Con estas condiciones, ¿dónde queda el juego? ¿No se ha llegado a la guerra por defender o por difundir determinadas costumbres y creencias? Pero es que hubo un tiempo en que la guerra, con sus jerarquías, estrategias, uniformes, ordenanzas y competición llevada al extremo, también pudo considerarse una especie de juego.[9] Es claro que la obediencia a las reglas, y la decisión de luchar por defenderlas o imponerlas, depende de la situación, del arraigo de ciertas convicciones, de las relaciones interpersonales y del respeto voluntario o forzoso a las autoridades capaces de juzgar, premiar o castigar.

Para delimitar y definir el objeto de estudio en un periodo y espacio determinados, me refiero a las reglas promulgadas o tácitas que debían regir todos los niveles de la vida en el México colonial. Las autoridades civiles y eclesiásticas compartían el poder en la Nueva España y asumían que sus respectivos códigos se apoyaban y complementaban. Lo mismo se esperaba de las leyes no escritas que normaban las rutinas y costumbres de la vida cotidiana, aunque no siempre era así. El más injusto de los funcionarios podía

[9] Huizinga, *Homo ludens*, pp. 96-127, analiza los orígenes, condiciones y formas de lucha que pueden verse como expresión del instinto lúdico.

admirarse como hombre piadoso si asistía a las funciones religiosas y daba limosnas a la Iglesia. También se mencionaba en ocasiones la conmovedora virtud cristiana de la esposa que denunciaba a su marido ante la Inquisición y la honestidad del esclavo que acusaba a su amo de herejía. Que casualmente los acusados fueran sádicos maltratadores, frívolas calumniadoras o fabuladores vengativos era algo que no se ventilaba a lo largo del proceso, pero que viene al caso en relación con las reglas y sus trampas, porque todo juego hace posibles los fraudes y es previsible que en la sociedad se produzcan transgresiones, así como que esas transgresiones, al menos hasta cierto punto, se toleren o se encubran para mantener la imagen deseada. Lo peculiar de la religiosidad barroca novohispana era que el juego de simulaciones dominaba por encima de las normas de moralidad. Se imponía el ritual como expresión ostensible de piedad, que permitía perdonar las faltas a la moral, siempre que no fueran públicas, porque el escándalo era más grave que el pecado.

Importa recordar que, para su fortuna o desdicha, los novohispanos tenían presente que existían reglas y que podía ser peligroso transgredirlas. Del mismo modo, en todo juego se pueden correr riesgos, que implican la posibilidad de la ruptura o el difícil equilibrio entre lo correcto y lo rechazado. Una vez más se aprecia cómo las normas aceptan la validez de las representaciones exteriores y cómo la sociedad se refugia en ellas para mantener la imagen de orden. Algunos ejemplos son expresivos porque muestran la variedad y la profundidad de las fracturas del orden. Se impone la referencia a las mujeres, sus derechos y obligaciones y sus posibilidades de movilidad social, pero también a los indios y a las castas, los nobles y los plebeyos, los vecinos de un pueblo, villa o ciudad y los forasteros. Cada quien, según su calidad y su fortuna, cargaba con sus obligaciones y, en algunos casos, disfrutaba de sus privilegios ¿Qué esperamos de una sociedad de antiguo régimen? ¿Qué alcance tenían, en la vida cotidiana, las normas de la moral cristiana? ¿En qué sentido funcionaban los prejuicios en las relaciones sociales? Las contradicciones se aceptaban sin objeción y las leyes se cumplían o se infringían, pero no se discutían. El cate-

cismo dice que todos los seres humanos son iguales, pero el derecho canónico establecía diferencias radicales, porque Eva fue la causante de la caída en el pecado del género humano y esa inclinación al mal está en su naturaleza; el derecho civil ratificaba la superioridad masculina, porque "por precepto divino" el varón debe tener la autoridad; y, sin embargo, ante la abrumadora condenación formal de su sexo, las mujeres de las élites disfrutaban de una categoría superior a la de los hombres de las castas, con frecuencia ellas eran cabeza de familia y tenían el poder en el ámbito doméstico, aunque nunca disputaron la autoridad. Ellas conocían las reglas y sabían utilizarlas en su provecho.

EL JUEGO BARROCO, LA EDUCACIÓN Y LOS MODELOS IDEALES

A partir del Renacimiento se publicaron numerosos tratados destinados a la educación de príncipes y caballeros. Se diría que, a juicio de los moralistas e intelectuales, la *plebe*, la *chusma*, la *canalla*, no era capaz de superarse y nada podía hacerse por mejorar sus modales. Ya los clérigos tenían bastante tarea con intentar alejarlos del pecado y llevarlos por el camino de la salvación. Y, sin embargo, por el ejemplo o por el azote, nunca faltaron medios de obligar a los pobres a ser humildes, mientras se dispensaba a los ricos que fueran soberbios, se permitían libertades a los hombres y se exigía extremo recato a las mujeres; aun a los frailes se les aplicaba el dicho picaresco "si no puedes ser casto, sé cauto". El refranero era, en muchos casos, el único modelo de sabiduría popular aplicable a las relaciones personales, y con reconocimiento de la importancia del buen parecer, en un medio en que las distancias se consideraban insalvables, además de bendecidas por la voluntad de Dios. Como advertencia a los inocentes o como recomendación para los pillos, siempre había algún refrán o dicho sentencioso, que recordase que "no es oro todo lo que reluce", "aunque la mona se vista de seda, mona se queda", "el hábito no hace al monje" y "los lobos pueden

vestirse con piel de cordero". Al mismo tiempo recordaban que "como te ven te tratan", "no todo el que trae levita es persona principal" y "el que no conoce a Dios a cualquier mono se hinca". El realismo se imponía cuando advertían que "pelado que se ha encumbrado no deja de ser pelado", "quien come la vaca del rey, a los cien años sigue pagando los huesos", "con el dinero en la mano no se olvidan los encargos" y "cuando los frailes te vayan a visitar, algo te quieren pedir o algo te quieren mandar".[10] Con ironía más o menos amarga, todos recordaban las trampas posibles, y recomendaban la desconfianza cuando incluso se invocaba ayuda contra el engaño doloroso de aquellos en quienes se confiaba: "cuídame de mis amigos, que de mis enemigos me cuido yo". En definitiva, no se podía olvidar que las apariencias engañan, pero no podría prescindirse de ellas porque se imponían como requisito para sobrevivir en un medio en el que todo debía estar vigilado y controlado. Los ejemplos pueden multiplicarse y siempre se encontrarán indicios de que no faltaban previsiones para comportarse de manera adecuada en cualquier situación. Con demasiada frecuencia portarse bien significaba actuar en contra de lo que se sentía, y, a la larga, aparentar lo que no se era. Precisamente el siglo de oro de la literatura en lengua española se nutrió de historias en las que la ficción incluía pillos que aparentaban honestidad, predicadores atormentados por las dudas, galanteadores atrapados en sus mentiras y, por supuesto, en la cumbre del juego, molinos que parecían gigantes, borregos que formaban ejércitos y peleas imaginadas según el modelo de los libros, porque, mientras las armas sufrían derrotas, la lectura vivía su época de esplendor y los lectores podían elegir sus héroes entre los caballeros de los libros cuando no confiaban en los pícaros de la vida real.

Aunque no faltan ejemplos en cualquier época y lugar, me refiero expresamente a la Nueva España, el México barroco, del que conocemos en buena parte las normas y las costumbres y en el que

[10] Refranes escogidos al azar del repertorio de Pérez Martínez, *Refrán viejo*, *passim*.

todos, desde la infancia, habían aprendido a satisfacer o reprimir cada sensación de determinada manera y a expresarla conforme al código establecido. Según los tratadistas de la época, había leyes divinas y humanas, también existían normas de comportamiento en privado y en público, se distinguía lo decoroso de lo indecoroso y los modales o buenas costumbres se adaptaban a las edades, el sexo y la calidad. Para los "rudos" parecía suficiente que conocieran el catecismo abreviado de "lo que precisamente debe saber el cristiano para su salvación".[11] Pero los niños que acudían a la escuela o que en la catequesis parroquial llegaban a leer el catón, se instruían en formas de comportamiento que incluían la forma de vestirse y comer, el trato con los mayores y con los compañeros y la forma en que debían hablar y callar, según se les pidiera. La intención, no siempre lograda, era la formación de niños obedientes, que se convertirían en adultos dóciles y jóvenes que acallarían sus deseos de rebeldía en aras de ese disfraz de sumisión y resignación que los protegía mientras aguardaban la oportunidad para manifestar su descontento.

LAS UVAS DE LOS ESPINOS, LOS HIGOS DE LOS ABROJOS

El capítulo séptimo del evangelio de Mateo recoge una advertencia de Jesús para que sus discípulos no se dejasen engañar por falsos profetas, los que predicaban doctrinas contrarias a la fe cristiana: "por sus frutos los conoceréis: ¿acaso dan uvas los espinos e higos los abrojos?". No ignoraban este consejo las autoridades que imponían reglamentos de convivencia civil o urbana y los predi-

[11] El del padre Bartolomé Castaño, S.J., con 20 preguntas y sus respuestas abreviadas, se imprimió en hojas sueltas que, al parecer, no han sobrevivido, e incorporado al final del catecismo de Jerónimo Ripalda, que lo reprodujo en decenas y acaso centenares de ediciones, al menos hasta mediados del siglo xx, poco después del Concilio Vaticano II, cuando se aprobó la misa en lenguas vulgares, tal como aparece en los catecismos de esa época.

cadores y autores de libros de devoción cuando recomendaban, junto a la práctica de las virtudes, el cuidado de las apariencias. Lo tenían presente cuando ordenaban cumplir con normas de conducta exterior que podían considerarse ejemplares, y también cuando se horrorizaban ante lo que calificaban de pecados de escándalo. Mantener una presencia apropiada era importante para proteger la reputación, inseparable del honor personal y familiar, y para evitar que se añadiese a la falta individual el mal ejemplo ante los demás. Claro que la intención debía ser que coincidieran el exterior ejemplar con la pureza interior, pero, mientras nadie podría alardear de controlar los pensamientos, las intenciones y los sentimientos ajenos, estaba al alcance de los superiores el control sobre el aspecto exterior. No es nuevo señalar la influencia en la evolución de la sociedad a partir de la interiorización de normas impuestas por los grupos de poder. Podría referirme al superego o al autocontrol como camino de la civilidad.[12] La única, sutil, diferencia, en mi enfoque del bien parecer como juego de poder, estriba en aquellos aspectos en los que no se pretendía el cambio sino sólo que se guardasen las formas exteriormente. Algunos ejemplos: las prostitutas no dejarían de serlo (ni se lo exigían) por el hecho de no llevar cojines para arrodillarse durante la misa, los indios seguirían siéndolo con el cabello más o menos largo, la actividad en las viviendas no sería diferente con la puerta abierta o cerrada a determinadas horas y los estudiantes asistirían a sus clases igualmente con la capa o media capa que les correspondía según el nivel de sus estudios.

Hasta cierto punto, en estos casos la aplicación de las normas podría justificarse por la intención de identificar determinados lugares, individuos o actividades mediante señales exteriores; incluso existían ordenanzas o leyes promulgadas que lo imponían. Pero, con frecuencia, la sociedad creaba sus propios criterios de distin-

[12] Por supuesto, el superego, creación de Freud, es ya un concepto de dominio público y casi igualmente popular la teoría de Norbert Elias, ya mencionada aquí, en su libro *El Proceso.*

ción y los individuos elegían representaciones a su antojo, para disimular algo que preferían ocultar o para destacar aspectos de los que se sentían orgullosos. La elección de una imagen de poder o de humildad, de sabiduría o de inocencia, de fortaleza o debilidad, dependía del criterio personal, lo que dejaba a juicio de los demás creer o no en lo que el exterior sugería. No es casualidad que se produjera por entonces, en los siglos XVI y XVII, el gran auge del teatro, que se convirtió en el camino por el que los espectadores disfrutaban al identificarse con los personajes de la obra dramática. Ya en la tragedia griega, antecedente del teatro occidental, se destacaba la catarsis de los espectadores, que sufrían con las víctimas, celebraban el triunfo de los héroes y encontraban la medida de sus mezquinas desventuras al confrontarlas con la grandiosa fortaleza de los personajes míticos. En el teatro de Juan Ruiz de Alarcón, como en el de Lope de Vega, Calderón de la Barca o Tirso de Molina, no sólo los actores se convertían en otros personajes en cada representación, sino que dentro de la trama eran frecuentes las situaciones de aparente cambio de identidad mediante el simple recurso de cambiar de ropaje, modular la voz o refugiarse en la semioscuridad.[13]

Realidad y fantasía tenían cabida en una cultura que aceptaba los milagros y pretendía comunicarse con los seres sobrenaturales, que agasajaba a los difuntos, asignaba aficiones particulares a los santos del calendario y estaba dispuesta a creer que un príncipe se ocultaba bajo la capa de un mendigo y que unas palabras mágicas cambiaban el poder de una medicina o causaban enfermedades a distancia. El mundo material presente era sólo un reflejo de la auténtica realidad porque, en definitiva, todo lo material y perecedero era sólo un reflejo de la vida después de la muerte. Cualquier ficción se justificaba porque la vida terrena no era más que una ficción pasajera en espera de la eterna:

[13] Entre las obras más populares y conocidas, en las que una mujer disfrazada de hombre forma parte esencial de la trama, se encuentran *La vida es sueño* o *La devoción de la cruz*, de Calderón, *Don Gil de las calzas verdes*, de Tirso de Molina y *Las bizarrías de Belisa*, de Lope de Vega.

sueña el rico en su riqueza,
que más cuidados le ofrece,
sueña el pobre que padece
su miseria y su pobreza,
sueña el que a medrar empieza,
sueña el que afana y pretende,
sueña el que agravia y ofende
y en el mundo, en conclusión,
todos sueñan lo que son,
aunque ninguno lo entiende.[14]

POR ORDEN DE LA AUTORIDAD

Se diría que no tiene sentido exigir a alguien que parezca lo que es, y sólo puede concebirse en una sociedad preocupada por mantener una distancia que paso a paso se desvanece. Los indios que vivían en sus pueblos, cultivaban sus parcelas, respetaban a sus autoridades, hablaban en su lengua, conservaban sus costumbres y no podían librarse del pago de tributo, que sus propios gobernadores recaudaban, podían llegar a la rebeldía en busca de justicia, pero no pretendían dejar de ser lo que eran. Precisamente permanecían, pese a todo, en sus comunidades con tal de seguir viéndose tal como ellos habían visto a sus padres y abuelos, pero cada vez eran más los que se contrataban temporal o permanentemente en las haciendas y los que emigraban a las ciudades, voluntariamente o empujados por la falta de suficientes tierras de cultivo, o por la demanda de los propietarios, mineros, ganaderos, hacendados y obrajeros que requerían disponer de trabajadores en sus empresas. Una vez que salían de su pueblo, aprendían algunas palabras de castellano y modificaban su vestimenta, estaban a un paso de presentarse como mestizos. Lo aprendían pronto quienes vivían en

[14] Fragmentos del monólogo de Segismundo, en la más famosa obra de Calderón de la Barca, *La vida es sueño.*

las villas y ciudades, que así descubrían el camino de la liberación del pago de tributo y del servicio personal. Por interés propio o conveniencia de sus patronos, muchos aprendían a leer, a escribir y hacer cuentas, a ejercer algún oficio y administrar su incipiente patrimonio. Entre los residentes en comarcas cercanas a zonas mineras hubo muchos que se incorporaron al difícil y peligroso oficio bajo tierra, que, en compensación de su dureza, les proporcionaba una retribución económica muy superior a la que podían conseguir en el campo. Los vecinos de los barrios, cerca de los centros urbanos, lo tenían más fácil, puesto que siempre hubo dueños de negocios y jefes de familia que requerían empleados y mujeres para el servicio doméstico y acudían a buscarlos a poca distancia de sus residencias.

La fragilidad de las barreras propiciaba las mezclas, de modo que la preocupación de los doctrineros y párrocos de indios, que perdían a sus feligreses, y la alarma de los recaudadores de impuestos, que veían mermar su recaudación, contribuyeron a que se mantuviese la exigencia de que los indios usasen su vestimenta tradicional, hablasen su propia lengua y llevasen el cabello corto, excepto las guedejas que caían sobre las orejas. En 1692, cuando el motín en la capital se atribuyó a los indios, aunque participaron igualmente negros, mestizos, mulatos y españoles, el castigo ejemplar fue la pena de muerte para los que se consideraron principales responsables, al mismo tiempo que se reiteraba la ordenanza de que los indios mantuvieran sus signos externos de identidad. Los párrocos de los barrios de la ciudad informaron que continuamente veían disminuir el número de los indios de sus parroquias porque "muchos de éstos se ponen medias y zapatos y algunos valonas, y se crían melenas, y ellas se ponen sayas, y haciéndose mestizos, se van a cumplir con la iglesia catedral… por que no los cuenten ni los castiguen".[15] Ya que el trabajo de los indios, en casas, talleres y

[15] "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", documento publicado en *Boletín del Archivo General de la Nación* (*BAGN-M*), t. 9, núm. 1, enero-marzo de 1938, pp. 12-13.

el aseo de la ciudad, así como para el abasto en los tianguis como vendedores era imprescindible, la utilidad de la norma consistía en mantener hasta cierto punto la distancia entre vecinos de diferentes calidades, a los que ya no era posible aislar en espacios marginales, porque estaban insertos en la vida urbana y constantemente mezclados unos con otros. Este juego de apariencias era más complicado, porque no todos los indios se consideraban iguales, sino que entre ellos se conservaban linajes nobles de tradición prehispánica y otros ennoblecidos por los españoles. Éstos se distinguían por usar capa y cabello largo, lo que defendieron con éxito ante las autoridades. Y todavía una utilidad adicional del respeto a la imagen proyectada por el uso de su traje permitió a los indios que habían sido colegiales en el internado de San Gregorio de los jesuitas defender su derecho a conservar sus capas y melenas, que se les habían concedido "como si" fueran nobles, porque sus estudios los ennoblecían. Cincuenta exalumnos de San Gregorio, miembros de la cofradía de la Circuncisión, solicitaron ser excluidos, ya que alegaron que "todos nos hemos criado con capas y traídolas siempre, como nuestros padres, abuelos y antepasados". Según su alegato, su condición de colegiales los acreditaba como "gente de razón", mientras que no lo era ninguno de los implicados en el motín.[16]

POR NECESIDAD O CONVENIENCIA

Los protocolos notariales, las matrículas universitarias, los expedientes judiciales y los procesos inquisitoriales ofrecen muestras abundantes de cómo el criterio para juzgar a las personas dependía de su aspecto exterior. A falta de documentos fidedignos, como las actas de bautizo o de matrimonio, los novohispanos se acreditaban por los testimonios de sus vecinos que, a su vez, se guiaban por lo

[16] Tras el tumulto de 1692 se culpó a los indios y se dictaron otras disposiciones represivas. El alegato de los colegiales en AHMNA, Colegio San Gregorio, 119/19.

que veían y oían decir, de modo que era constante la expresión "al parecer", "es tenido por" o "parece ser". Nadie ignoraba que ese criterio podía dar lugar a múltiples errores, pero no era algo que les preocupase mucho, puesto que precisamente era el exterior lo que importaba. Cuando el arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta decidió fundar una obra pía de dotación de huérfanas, quiso destinarla a doncellas hijas de españoles… han de ser hijas de padres honrados o conocidos y que vulgar y comúnmente son llamados españoles en este reino.[17]

Más delicada era la situación cuando alguien asumía una identidad que no le correspondía con fines maliciosos. Para algunos vagabundos, estafadores y embaucadores, la sotana clerical o el hábito de fraile mendicante les permitía vivir a costa de los fieles devotos y aprovechar los privilegios de que gozaba el clero para abusar de la buena voluntad de los creyentes. La usurpación de funciones fue uno de los delitos perseguidos por la Inquisición.[18] El pillo que se rasuraba la coronilla para fingir una tonsura y vestía sayal de mendicante confiaba en que su disfraz convenciera a los ingenuos habitantes de zonas rurales, precariamente adoctrinados y rara vez asistidos por verdaderos eclesiásticos que los visitaban desde parroquias o conventos lejanos. El beneficio que podían obtener no iba más allá de una pequeña limosna, el alojamiento gratuito y el itacate para el camino. Cuando asumían el riesgo de confesar a quienes lo solicitaban, o celebrar misa, consagrar vino y pan y repartir la comunión, pasaban a la categoría de graves delitos contra la fe, por el carácter blasfemo de falsificar los sacramentos.

No se ve tan clara la utilidad de prohibir a las prostitutas que acudieran a la iglesia acompañadas de su séquito de sirvientas y esclavas que llevaban cojines para que se acomodasen en el templo. Puedo imaginar el enojo de las señoras "decentes" y la envidia

[17] Archivo Histórico del Colegio de las Vizcaínas (AHCV) exp. 5, t. IV, vol. 3, documento: "Fundación de capellanía de misas y dote para religiosas perpetuamente anuales" fundada por Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, arzobispo y virrey. 29 de abril de 1746, fojas 13644-13659, en especial foja 13653.

[18] Alberro, *Inquisición y sociedad*…, p. 179.

de las jóvenes que no encontraban tan vergonzosa una profesión que permitía tales lujos, pero no eran razones que pudieran exponerse. Con tal de lograr una imagen de orden y buen comportamiento, cualquier recurso parecía válido. Como refrendo permanente de piedad religiosa, la confesión y comunión por pascua florida[19] era la demostración indiscutible de obediencia a los mandatos de la Iglesia, y era, por otra parte, algo difícil de mostrar. Para ello se ordenó que los párrocos distribuyesen unas cédulas o boletos que se entregaban a los fieles cuando confesaban o comulgaban (parece que el momento de la entrega fue variable a lo largo del tiempo y según la parroquia) y que debían mostrar cuando meses después pasase el párroco o su coadjutor para levantar el padrón "de comulgantes". Algo se denunció de tráfico y falsificación de los boletos, pero basta ver las cifras para estar seguros de que hubo trampas: en 1719 el 100% de los feligreses pudo presentar su comprobante de confesión; en varios años (1678, 1689, 1711, 1764, 1772) los cumplidores superaron ampliamente el 98%, mientras, por contraste, en años siguientes las cifras cayeron por debajo de 60%, para mantener las oscilaciones en el siguiente periodo. Sería difícil explicarlo por variaciones en la piedad de los fieles y más bien hace pensar en la irregularidad de la recolección de los boletos.[20] Cuando todos o casi todos cumplieron, ¿nadie perdió la cédula? ¿Nadie procedía de otra parroquia? ¿Nadie estuvo enfermo o de viaje durante la pascua? Y cuando la caída se aproximó al 50%, ¿hubo una general pérdida de fe? Sugeriría que, a falta de la cédula, el empadronador confió en la figura "decente" o piadosa de quien no contaba con el papelito.

Con el mismo afán de mostrar un modelo de moralidad sin mancha, algunos párrocos, en particular los de las parroquias "de

[19] Ya que se trataba de fiestas variables que coincidían con el comienzo de la primavera, era común llamar así al tiempo que la liturgia identifica como pascua de Resurrección.

[20] Ferreira, *Cuando el cura llama*…, pp. 152-167. La autora reflexiona sobre esta inconsistencia y señala la importancia de las variaciones en la captura de información.

españoles"[21] se negaron a bautizar a los niños indios ilegítimos. Siempre fueron proporcionalmente menos numerosos que los españoles y mestizos y, además, los indios debían recibir los sacramentos en sus propias parroquias, de modo que no tendría nada de particular, si no fuera porque por las mismas fechas (último tercio del siglo XVII) en la parroquia de San Sebastián se registró un elevado número de bautizos de ilegítimos en los que se anotaba su procedencia de otras parroquias. Podemos poner en duda las razones, pero lo seguro es que las parroquias más distinguidas podían alardear de la buena conducta de sus feligreses o de la excelente atención de sus ministros.[22] Por si fuera necesario abundar en los motivos de distinción, vale recordar que en las parroquias de españoles, que ocupaban las cuadras centrales, se encontraban las casas señoriales, casi todos los conventos de monjas y los colegios de niñas y de universitarios. Los pecados privados desaparecían así bajo el brillo de las virtudes públicas.

En sociedades estratificadas, como lo era la novohispana, es explicable el afán de diferenciar a los representantes de diferentes niveles de reconocimiento social. El uso de elementos de lujo puede considerarse como la forma más general de mostrar el deseado tono de superioridad. Fue, durante varios siglos, la justificación de las "leyes suntuarias", que prohibían las sedas, joyas, reservadas a la nobleza. Pero la pretensión de limitar el consumo a lo necesario tropezó siempre con la ambigüedad y variabilidad de la idea de necesario, porque son distintas las necesidades de las personas según su naturaleza, sus responsabilidades, su educación y sus costumbres. Con frecuencia era difícil discernir la diferencia entre lo necesario y lo

[21] Hasta 1772 fueron cuatro parroquias de españoles: Sagrario, San Miguel, Santa Catarina y Santa Veracruz. A partir de esa fecha despareció la clasificación por calidades y se diseñó la distribución espacial.

[22] Registros de los años 1758 y 1778, Archivo General de la Nación, México (AGNM), Fondo de micropelículas de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica (de la Iglesia de los Santos de los últimos días), OAH, rollo 962, vols. 13-16. He publicado esta referencia en Gonzalbo, *Del barrio*…, p. 37.

superfluo y tampoco se justificaban prohibiciones que no protegían la santidad del ritual religioso ni la eficiencia de las normas civiles.

APARENTAR LO QUE SOY

El terreno más resbaladizo pudo ser el de las devociones, el misticismo y su ficción. Mujeres aspirantes a la santidad conocían los signos externos que podrían granjearles la veneración de sus vecinos y paisanos, de modo que recurrían a ellos, ya fuera para convencerse a sí mismas de que habían sido elegidas para la vida de perfección o para engañar a los demás, con cuya admiración suplían frustraciones en su vida personal. Maliciosas, trastornadas o influidas por sus confesores y directores espirituales, las beatas (o falsas beatas, que no eran muy diferentes) divulgaban sus severas penitencias, sus visiones celestiales y sus dones de profecía o para localizar objetos perdidos y recuperar afectos desviados.[23] Menos numerosos, pero igualmente influyentes, ermitaños, mártires y misioneros, los varones celebrados por sus virtudes debían atenerse a códigos de conducta entre lo milagroso y lo cotidiano, que diera ejemplo de santidad.[24] Las cartas edificantes y biografías de venerables recopilaban los ejemplos que se ajustaban al modelo. Es imaginable la frustración del jesuita, encargado de redactar la "carta edificante" del padre Glandorff, que rellenaba milagrosamente un saco de pinole para ayudar a los necesitados y hacía que un pino diese jugosas frutas, piadoso, generoso, trabajador incansable, caritativo con todos, paciente en la adversidad y humilde entre los humildes… pero no dejó el menor testimonio ni huella de duras mortificaciones ni cilicios ni penitencias. Tras un exhaustivo examen de su celda, terminó por dictaminar que su humildad era tanta, que debió encalar las paredes para tapar las inevitables salpicaduras de sangre y enterrar en lugar desconocido los cilicios con los

[23] Alberro, "La licencia…".
[24] Rubial, *La santidad*…, pp. 82-128, 147-155, 276-284.

que sin duda se mortificaba.[25] Sin mostrar las huellas de crueles mortificaciones, ¿cómo reconocer la santidad?

Siempre pueden encontrarse ejemplos en que el lujo se consideraba necesario, para destacar la dignidad de algunas autoridades, aceptable, si se trataba de disfrutar cierta comodidad, o de ostentación, cuando se ponía al servicio de una presencia suntuosa.[26] Las normas relativas al vestido, las joyas y los elementos de ornato miraban, en primer término, a la preservación de los privilegios de la minoría, también a la presunción de modestia y, en todo caso, al respeto a cubrir las apariencias según lo que la sociedad exigía. La presencia creciente de atractivas mulatas que prosperaban con su trabajo o con su atractivo sexual pudo ser el motivo de que se dictasen prohibiciones que ellas obedecían o adaptaban a sus gustos personales. Según la legislación, no podrían usar mantos ni joyas, como las españolas, ni tampoco vestir con huipil como indias. En consecuencia, ellas lograron llamar la atención con ropas de algodón de brillantes colores y vistosos collares, pulseras y aderezos elaborados con semillas, conchas, madera o cerámica.[27] Los indios que daban testimonio de nobleza para reclamar su derecho a usar medias, jubón, botas y capa, no sólo lo hacían para asimilarse a los españoles sino para distinguirse de los *macehuales*. Aunque no les proporcionara una ganancia tangible en beneficios económicos, el valor simbólico de su estatus satisfacía su necesidad de reconocimiento social. Por eso son tan numerosos los documentos que pueden encontrarse entre solicitudes de mercedes de todo tipo, desde las meramente honoríficas hasta las de tierras y aguas, al parecer más productivas.[28] Desde el momento mismo en que se ideó la distinción de calidades o castas, se dio pie a todo género de trampas y se estimuló el derroche de

[25] Braun, *Carta del padre*, pp. 22-28.

[26] Roche, *La culture*…, p. 507, establece la distinción, dependiente de la cultura, entre formas aceptables o rechazables.

[27] *Recopilación de leyes*…, lib. VII, cap. v, ley 18, f. 290. También en Ordenanzas de la Real Audiencia de México, recopiladas por Buenaventura Beleña, vol. I, p. 111.

[28] AGNM, Mercedes, vol. 4, f. 215, vol. 5, f. 63*v* y muchas más.

quienes a duras penas podían permitírselo. Para que su figura acreditase su condición privilegiada, los novohispanos de origen español o que eran tenidos por tales, exhibían las alhajas familiares y renunciaban a comodidades elementales con tal de conservar los signos de distinción. Cronistas contemporáneos criticaron el despilfarro.[29]

Hasta tal punto era importante el vestido, como signo de estatus, que nadie se atrevería a presentarse en público de forma inadecuada. Mediando el siglo XVI, Juana González, viuda de conquistador, pobre y vieja, andaba por los montes, viviendo con los indios, porque no tenía ropa apropiada a su calidad, que le permitiría vivir en la ciudad.[30] Una esposa agraviada se quejaba de la crueldad de su marido que le había arrebatado sus vestidos para impedirle salir de su casa. En los inventarios femeninos y las cartas de dote se encuentra la mención del "vestido de iglesia", por lo regular el más costoso, pero invariablemente el más serio, formal y con frecuencia heredado de madres a hijas.

EL HISTORIADOR Y LAS APARIENCIAS

Una vez destacada su importancia para definir la situación de las familias y los individuos en el mundo novohispano, se impone indagar el carácter universal del juego de apariencias, su vigencia en el México del siglo XXI y hasta qué punto los estudiosos quedan atrapados y siguen el juego en sus propias investigaciones.

En la actualidad, cuando tenemos muchas más posibilidades de elección, el historiador encuentra testimonios contradictorios y pretende elegir una línea que le permita establecer esas teorías sin las que nos acusan de que la historia no es ciencia. Para desarrollar una hipótesis y convertirla en una demostración, tienen que quedar fuera todos los datos que nos llevarían por un camino contra-

[29] Viera, *Breve y compendiosa*…, p. 135; Villarroel, *Enfermedades políticas*…, p. 233.

[30] Icaza, *Conquistadores y pobladores*…, vol. I, p. 183.

rio, o por varios caminos que se cruzan. En la historia de la vida cotidiana es inevitable encontrar y asimilar estas discordancias. Porque lo cotidiano es diverso y cambiante, así como sus protagonistas son impredecibles y sorprendentes. El hecho es que, insensiblemente, nosotros también entramos en el juego, buscamos símbolos que ratifiquen una hipótesis y nos fascinan los mitos, que pueden perpetuarse, porque los mitos siempre son más atractivos que una realidad confusa, ambigua y variable.

Una y otra vez corro el riesgo de incorporarme al juego, y para ello utilizo ciertos momentos y situaciones conocidos. Un ejemplo paradigmático se relaciona con los cuadros de castas, que estuvieron de moda en el virreinato de la Nueva España en el siglo XVIII. ¿Acaso los miramos con los mismos ojos en el siglo XXI? Los pintores y su acomodada clientela tenían ante sí una realidad que la pintura modificaba y adaptaba a sus prejuicios y preferencias. Para ellos existían distancias sociales consideradas infranqueables y privilegios naturales perpetuados por un orden supremo. Daban por sentado que las familias podían estar formadas por personas de diferentes orígenes, ya fueran peninsulares y criollos, mestizos y mulatos, indios y castizos, o cualquier otra combinación. Las pintorescas y en ocasiones meritorias representaciones de esa diversidad, proporcionaban un motivo decorativo para ocupar las paredes de sus mansiones. Los funcionarios que debían regresar a España podían llevar consigo ese muestrario que estaba destinado a asombrar a sus amistades. No olvido que varias series se encuentran en España desde hace más de 200 años y que otras fueron incautadas en el puerto de Veracruz cuando estaban empacadas para salir con el mismo destino. Una primera mirada, sin prejuicios, y atenta a las representaciones, nos hace ver que las combinaciones eran habituales y sin límites. La conclusión podría ser "una sociedad totalmente mestiza". Sin embargo, en nuestro mundo académico, en el que predominan los alardes de erudición y los recursos de teorías acreditadas, esa lectura ha sido desechada y sustituida por la que ve los marcos de cada cuadro como barreras infranqueables definidoras de una sociedad de castas: "puesto que el pintor los ubicó en espacios separados, sin duda reflejaba la

distancia social entre unos y otros grupos". Acepto sin vacilar la primera mirada, a conciencia de que el predominio de la ficción abarca también a esos españoles ficticios, refinados y aficionados a la música, a los negros y mulatos violentos y holgazanes, a las mujeres siempre hogareñas y recatadas, a los niños sumisos y a las niñas (pocas) laboriosas. Por supuesto que se trata de modelos, paradigmas (o dechados, en terminología de la época) que nunca respondieron a la realidad sino a modelos ideales que no iban más allá de lo que superficialmente se transmitía. Y ya que eso es lo que tenemos, simplemente debo reconocer que sólo cuento con interpretaciones que fueron válidas en el pasado y que ahora quiero comprender mediante las interpretaciones del presente. Puedo conformarme con responder a algunas preguntas e imaginar las demás. ¿En qué se ocupaban, cómo se sustentaban y qué funciones desempeñaban las mujeres de la capital? ¿Cómo vivían los vecinos de la parroquia de Santa Catarina en el último cuarto del siglo XVIII? ¿Qué papeles debían representar, qué riesgos corrían y cómo seguían o eludían las normas?

Si algún día se nos acabasen las preguntas, podríamos imaginar que estábamos llegando al fin de la historia.

SIGLAS

AGNM Archivo General de la Nación, México
AHMNA Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología
AHCV Archivo Histórico del Colegio de Vizcaínas
BAGN-M *Boletín del Archivo General de la Nación*, México

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange, "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII", en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión…*, pp. 219-238.

——, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.

Alberro, Solange, y Pilar Gonzalbo, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, 2013.

Beleña, Eusebio Buenaventura, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen de Esta Nueva España*, México, UNAM, 1981.

Braun, Bartholome, *Carta del padre Bartholomé Braun, visitador de la provincia Tarahumara, sobre la apostólica vida y santa muerte del padre Francisco Galdorff*, México, Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1764.

Davis, Morton, *Teoría del juego*, Madrid, Alianza, 1971.

Elias, Norbert, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 2012.

Ferreira Ascencio, Claudia, *Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1670-1825)*, México, El Colegio de México, 2014.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Del barrio a la capital*, México, El Colegio de México, 2017.

Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana, Aportación a la sociología socialista*, Barcelona, Enlace–Grijalbo, 1972.

Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza–Emecé, 1972.

Icaza, Francisco de, *Conquistadores y pobladores de la Nueva España*, 2 vols., Madrid, Imprenta El Adelantado de Segovia, 1923.

Ortega, Sergio (ed.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace–Grijalbo, 1985.

Pérez Martínez, Herón, *Refrán viejo nunca miente*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, edición facsimilar de la de 1791, 3 vols., Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1943.

Roche, Daniel, *La culture des apparences. Une histoire du vétement, XVIIe-XVIIe siècle*, París, Fayard, 1989.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*, México, FCE, 1999.

Viera, Juan de, *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México*, México, Instituto Mora, 1992.

Villarroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1937.

Zárate Toscano, Verónica (comp., transcr. e introd.), *Orden, desorden y corrupción. El gobierno colonial, 1802-1804, según un escritor anónimo*, México, Instituto Mora, 2000.

LO COTIDIANO,
LA INTIMIDAD Y LO PRIVADO

SENSIBILIDADES Y SENTIMIENTOS

Solange Alberro
El Colegio de México

Resulta tal vez temerario abordar semejante tema tratándose de los novohispanos. En efecto, varios problemas reducen considerablemente la posibilidad de descubrir las sensibilidades y los sentimientos experimentados por los hombres que vivieron en los siglos pasados, independientemente de sus tiempos y culturas. Por tanto, lejos de proponer en este modesto ensayo la descripción de aquellas sensibilidades y sentimientos que despertaron en una época, una región del mundo y una cultura particulares, concretamente los siglos virreinales de lo que es hoy día México, me limitaré a señalar ante todo los principales obstáculos que hacen difícil una investigación sistemática de estos temas.

Los paleontólogos y arqueólogos que se dedican a la prehistoria descifran el pasado lejano a partir de materiales concretos, restos humanos y animales, construcciones, objetos e instrumentos, piedras, dibujos, etc., o sea, lo que dejaron los numerosos y continuos naufragios del tiempo. Así, los entierros practicados desde la más remota antigüedad por la mayoría de los grupos humanos suelen revelar no sólo numerosos aspectos de la vida terrenal, gracias a la manera como fue inhumada una persona, las ropas y alhajas con las que adornaron su cuerpo, sus pinturas corporales, las características de la inhumación como la dirección y la posición en las que se colocó el cadáver con relación a los puntos cardenales y a los recorridos del sol y de la luna, las prácticas en materia de tratamiento del cuerpo, eventualmente los huesos de humanos y o animales que lo acompañaron en el más allá, las vasijas con señales

de haber contenido bebidas o alimentos, las armas, etc. De modo que estos entierros revelan no sólo las condiciones sociales y personales de los individuos, sino también la creencia en una vida *post mortem* y, por tanto, la concepción del destino humano a la vez en su estancia terrenal y en un más allá concebido como la continuidad de la vida en la Tierra. De allí, la deducción de la existencia de una concepción binaria del destino humano entre nuestros más antiguos predecesores, a la vez terrenal y sobrenatural, lo que abre la posibilidad de una perspectiva religiosa que incluya estas dos vidas. También las semillas y los restos animales y humanos permiten descubrir la dieta de poblaciones antiguas, sus enfermedades y carencias, la edad aproximada al morir, las relaciones con el entorno natural, etc. Así, aquellos científicos logran descifrar aspectos de la vida cotidiana de poblaciones milenarias, a veces algunos de los acontecimientos que los afectaron, gracias a la interpretación de este material a menudo limitado que ellas dejaron. Los científicos deducen y conectan cada dato y detalle hasta proponer, si no un conocimiento complejo de estas humanidades lejanas, al menos algunas luces sobre ellas que, con base en tecnologías cada vez más sofisticadas, enriquecen constantemente nuestros conocimientos al respecto.

Pero en cuanto a las sensibilidades y sentimientos de aquellas humanidades se refiere, es excepcional y tal vez ilusorio pretender descubrirlos. En efecto, aquellos dibujos famosos de animales silvestres y a veces de figuras humanas, a menudo de trazo preciso y extraña belleza, que cubren las paredes de las cuevas de varias naciones europeas, del Sahara, de la América antigua, etc., ¿qué significaban para los hombres que los pintaron y vivieron en su compañía constante en el entorno de sus refugios rupestres? Las explicaciones habituales se refieren a prácticas propiciatorias relacionadas con la caza, lo cual es posible desde luego, pero no podemos adivinar si aquellos animales inspiraban al mismo tiempo a los hombres algunos sentimientos, y si así fue, ¿cuáles? ¿Sentimientos de dependencia, por constituir aquellos animales la base de su alimentación, de su vestimenta, y por tanto de su vida diaria, de admiración, de mie-

do, de afinidades de algún tipo? Los hombres de la prehistoria vivían en entornos demasiado distintos de los nuestros para que podamos atribuirles nuestras propias sensibilidades y sentimientos. Algo semejante sucede con nuestros antepasados, quienes, aunque participaron directamente como antecesores de nuestra propia historia, no dejaron de experimentar sensibilidades y sentimientos a veces muy distintos de los nuestros.

Pero los historiadores, a diferencia de los paleontólogos y arqueólogos, necesitamos ante todo contar con algún tipo de escritura, sea ideográfica, como la china o, alfabética —en particular las que usan consonantes y vocales—, como las que aparecieron alrededor del Mediterráneo y del Medio Oriente en la Antigüedad.[1] Sólo la escritura permite, y no siempre y además con limitaciones, asegurar la realidad de algún hecho, de una situación, aun cuando la recepción e interpretación que hacemos de estos datos no excluyan nunca los errores debidos a los anacronismos, pecados de los que los historiadores no estamos excluidos. De ahí que nos hace falta también tener, aparte de conocimientos propiamente históricos, una sensibilidad antropológica si queremos evitar interpretaciones y hasta afirmaciones que resulten anacrónicas. Obviamente, la escritura en sí no garantiza la verdad histórica de una inscripción, de un texto, y nos queda siempre la obligación de cotejar y, de ser posible, verificar por otros medios, lo relatado o descrito por la escritura.

Sabemos que los textos más antiguos fueron ante todo utilitarios, ya que aparecieron en los imperios del Medio Oriente y asiáticos con poblaciones numerosas, la práctica de la agricultura y la existencia de gobiernos estructurados, complejos y poderosos. La escritura fue entonces utilizada para consignar las genealogías de los mandantes que aseguraron la estabilidad de los imperios, lo

[1] La escritura china, pese a que el nacionalismo chino suele pregonarla como la más antigua del mundo, es muy posterior a las del Medio Oriente y de Egipto. Aparece en China y en la India entre 2 000 y 1 500 años (a.C.), respectivamente, unos 2 000 a 1 000 años después de la aparición de las escrituras de los egipcios y los caldeos del Creciente Fértil.

relativo a los mitos, las divinidades y a su culto, las listas y cantidades de productos sujetos a impuestos y cuestiones concernientes a la administración y a los acontecimientos guerreros. En el mundo occidental, con el siglo v (a.C.) de Grecia, aparecen crónicas, relatos míticos y de viajes. Heródoto (485-425 a.C.) es el fundador de la llamada ciencia social, mientras Tucídides (antes de 460, después de 399 a.C.) lo es de la historia política. La escritura fue, hasta Gutenberg, el privilegio de pequeñas élites pertenecientes al clero, a la alta burocracia monárquica, a algunos viajeros y a un puñado de individuos de la alta nobleza. La esfera de las sensibilidades y de los sentimientos sólo apareció eventualmente en la literatura oral y popular de las leyendas, los romanceros, los cancioneros medievales. Los sentimientos expresados eran sobre todo la admiración ante el valor guerrero, la cólera, la tristeza ante el fracaso, la muerte, la alegría por el éxito, la fidelidad al jefe, al rey, la amistad entre amigos, parientes, el odio, el deseo de venganza, la codicia, etc., y el amor cortés en los cantares de los troveros y trovadores medievales.

La escritura y sus derivados reflejan por tanto las preocupaciones e intereses de las sociedades en las que existen y fueron abordando poco a poco en el mundo occidental realidades y cuestiones diversas como las formas distintas de amor, de organización política y social. Actualmente la igualdad profesional y cívica de las mujeres, la naturaleza, con la fuerte preocupación por la ecología, la atención a sectores particulares como los niños con dificultades o enfermedades especiales, los locos, los emigrados, y en general los sectores particularmente desfavorecidos de una población determinada, son temas ampliamente tratados por leyes, reglamentos, providencias, noticias, artículos, libros, etc. Sin embargo, si no podemos descubrir por la escritura las sensibilidades y los sentimientos de las humanidades que nos precedieron, tampoco podemos considerar que ellas hubiesen carecido de ellos. Sólo podemos reconocer que, en ciertas épocas y sociedades, la escritura tuvo funciones reducidas que excluían la descripción y hasta, tal vez, el interés por las manifestaciones de la afectividad. Por tanto, sólo nos

queda recurrir al examen de los hechos relatados por la escritura, de las reglas, normas, códigos, descripciones, que nos llegaron, pero de manera indirecta, en la medida en que lo escrito no buscaba describir y analizar sensibilidades y sentimientos, sino cumplir con funciones necesarias para la sociedad del momento. Así, la escritura describía eventualmente situaciones como las guerras, con sus episodios, etapas, victorias, derrotas, las desgracias humanas y naturales, y cuanto suscitaba manifestaciones afectivas —dolor, llanto, desesperanza, alegría, etc.—, que podían dar lugar a comentarios, por lo regular escuetos.

Cuando la escritura se dedicaba sólo a describir, relatar, enlistar, consignar y transmitir códigos, normas y relatos de todo tipo, existían sin embargo medios que permitían percibir sensibilidades y manifestaciones afectivas. En el mundo occidental, por ejemplo, la religión pareció durante siglos ser la depositaria predilecta y hasta exclusiva de las manifestaciones afectivas de los individuos. Tomemos el caso del "amor" que, en todas sus acepciones, condensa en nuestras sociedades actuales una fuerte carga de sensibilidades y sentimientos. Si bien existió quizá desde la aparición del ser humano en las edades prehistóricas, el mundo occidental lo descubrió en la Antigüedad, con los amores de los dioses, los de personajes como Ulises y Penélope, Antonio y Cleopatra.[2] La Virgen María, que había sido tradicionalmente representada en los primeros siglos cristianos como una reina imper-

[2] Véase el amor conyugal de Héctor y Andrómaca, de Ulises y Penélope, etc. En este último caso, el hecho de que Penélope vuelva cada día a tejer una tela que deshace cada noche, para diferir constantemente el matrimonio que había de contraer con uno de sus pretendientes en la ausencia prolongada y posible desaparición de Ulises, no deja de sugerir una hipótesis de corte feminista. En efecto, ¿no sería posible que Penélope, cuyos sentimientos por su marido Ulises nos son desconocidos, al ver que éste había desaparecido desde hacía tiempo, prefiriera el estado de viudez al de casada con otro guerrero, por sólo conservar una libertad que el estado matrimonial no le habría permitido? Por otra parte, la Biblia, profusa en casos de relaciones carnales, no ofrece casos de amor matrimonial. En cambio, se refiere al amor de Dios para los hombres y viceversa.

sonal y hierática sentada en un trono y llevando al niño Jesús en su regazo, se convirtió a partir de la Edad Media en una joven y a menudo bella mujer cargando al Niño, humanizándola y acercándola por tanto a la esfera de los sentimientos. Ella ya no suscitaba exclusivamente el respeto debido a su rango de reina y madre del Salvador que la rodeaba en los siglos anteriores, sino ahora la cercanía y la ternura, pues como madre de Jesús-Dios, era también presentada, percibida e implorada en cuanto madre amorosa de los hombres. Por otra parte, la figura del niño Jesús y su culto tal vez no fueron ajenos al descubrimiento en el siglo XVIII del "niño" como persona y no como un pequeño e imperfecto adulto,[3] aunque encontramos en los nacimientos navideños introducidos en el siglo XIII por la orden franciscana el principio de reconocimiento y adoración de un recién nacido en un establo, rodeado de su madre, su padre y de humildes animales, en el trance de una fuga ante la persecución. El mundo divino se humanizaba y hasta participaba de los avatares y sentimientos humanos, el dolor del alumbramiento, el miedo a la persecución que prometía la muerte, la pobreza del refugio, la presencia cálida y protectora de los animales, la adoración de los reyes magos que anunciaba el destino universal y sobrenatural del niño. Estos nacimientos navideños y las diversas festividades que los acompañaban suscitaban el regocijo y la alegría por el nacimiento del Salvador del género humano, mientras la Pasión, con el Viernes Santo y el domingo de Resurrección, atañía primero a sentimientos dramáticos, dolorosos y de remordimiento y luego a otros de júbilo y esperanza. Así, la esfera religiosa deparaba un esquema construido con hechos y figuras religiosas que no sólo permitía sino obligaba y despertaba el despliego de sensibilidades, emociones y sentimientos, de modo que toda afectividad humana podía encontrar en ella pábulo para sus necesidades emocionales. Este

[3] Véase Ariès, *El niño y la vida familiar*… (la versión francesa fue publicada en París, Plon, 1960). Toda la obra de Ariès versa sobre sensibilidades y sentimientos, en particular en relación con la muerte.

estado de cosas perduró incluso hasta el siglo pasado en algunos países como la España de la dictadura franquista, cuando la Semana Santa era observada de manera rigurosa. Mujeres enlutadas, hombres vestidos de negro, visitas a iglesias, suspensión de espectáculos profanos y de fiestas, etc.… el catolicismo franquista ejercía una disciplina social que obligaba a los españoles a adoptar comportamientos y actitudes conformes al régimen que era abiertamente sostenido por la jerarquía católica.

Sin embargo, el universo de las sensibilidades y de los sentimientos, si pertenece en gran parte al ámbito colectivo y social que lo construye y lo modela constantemente —según lo vemos en los siglos pasados, cuando lo religioso y lo social eran indisociables—, también pertenece al ámbito privado, ya que incluso en las sociedades más rígidas, el individuo siempre conserva un margen en el que la herencia, el medio social, el pasado, la educación, la psicología y el carácter propio le confieren una personalidad particular. De ahí que los contemporáneos de un mismo país, época, cultura, sociedad, religión, etc., tengan sensibilidades y sentimientos distintos y diversos, porque provienen de personalidades diferentes. La fusión entre los factores sociales e individuales aclara precisamente la existencia de las personalidades. Si no, ¿cómo explicar que pese a la socialización a la que todos los seres humanos estamos expuestos y sometidos, existan tantas diferencias en materia de sensibilidades y de sentimientos? Por lo tanto, las sensibilidades y los sentimientos tienen a la vez un carácter sociocultural e individual. Si el factor individual les confiere estabilidad —uno es de carácter alegre o melancólico, pacífico o agresivo, etc.—, el factor sociocultural les otorga la capacidad de reflejar necesidades personales y de adaptarse a las características y los cambios de una sociedad determinada. Así, vemos constantemente las evoluciones que los afectan, conforme a la misma evolución de las sociedades. Los ejemplos abundan y, para quedarnos en nuestra época, vemos cómo las ejecuciones públicas y la pena de muerte han ido desapareciendo de la mayoría de los países occidentales, el derecho al aborto actualmente se impone en la mayor parte de este mismo mundo,

la relación entre humanos y animales se vuelve cada vez más respetuosa y afectiva, la ecología se ha vuelto una fuerte preocupación actual … y el futbol es ya una pasión mundial.[4]

EN LA NUEVA ESPAÑA

Poco sabemos de las sensibilidades y sentimientos que animaron a los habitantes de las regiones que después de 1521 formaron el virreinato de la Nueva España. Y si nos atenemos a lo que conocemos de sus religiones anteriores, la práctica extendida de los sacrificios humanos en formas muy diversas que abarcaban a los niños, el canibalismo ritual, la práctica sistemática de la guerra, los códigos severos que regían las sociedades indígenas y que implicaban la muerte como castigo para la mayoría de los delitos, los temores cósmicos permanentes, las religiones prehispánicas y sus terribles exigencias, etc., es difícil entrar en el mundo afectivo de las poblaciones americanas prehispánicas. Sólo advertimos sentimientos en textos como los *Anales de Tlatelolco*, donde se expresan el dolor y la desesperación de los vencidos ante las muertes y las destrucciones causadas por la Conquista, o tal vez en Sahagún, que usa el término "afectos" cuando se refiere a los discursos y consejos que los indios solían dirigir a distintas personas.[5]

[4] Signos de la evolución de las sensibilidades: la familia real inglesa ya abandonó la tradición de la caza de los zorros y la corrida de toros hispánica es cada vez más cuestionada incluso en el país en donde fue uno de los deportes favoritos de la aristocracia.

[5] *Anales de Tlatelolco*, en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi,* t. II, ed. de Einar Munksgaard, Copenhague, 1945, y México, Robredo, 1948 (reedición: México, Rafael Porrúa, 1980). Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. No sabemos si el término "afecto" utilizado por Sahagún corresponde a una traducción de un término náhuatl con connotación afectiva o si es el religioso que lo toma prestado de una tradición hispánica o incluso más antigua. Una excepción: Calvo y Colombi (eds.), *Cartas de Lysi*… Esta correspondencia de la religiosa con la virreina está marcada por una profunda afección y ternura.

Durante los tres siglos virreinales tampoco encontramos muchos testimonios de manifestaciones afectivas, al menos en la esfera de la escritura, que, como en la antigüedad, siguió siendo el privilegio de unos pocos y tenía fines utilitarios, como la divulgación de normas y leyes, tanto civiles como religiosas, las descripciones de viajes, tratados y obras de historia o de alguna ciencia. Es preciso llegar al siglo XVIII para encontrar, como en los países europeos, el género de la novela, en particular las picarescas.[6] En cambio, las canciones de la música popular se referían con frecuencia a relaciones amorosas, a menudo no desde el punto sentimental sino erótico y a veces chusco. La esfera de lo religioso, con sus fiestas y celebraciones constantes que giraban en torno de la alegría, el dolor, la esperanza, la culpabilidad, el amor de Dios, de Jesús, de María y de los santos, los sermones, las plegarias, los cánticos, seguían siendo el espacio privilegiado para las manifestaciones afectivas.[7] De nuevo, la ausencia de manifestaciones afectivas en los registros gráficos no excluye su existencia, que encontramos en otros registros como la pintura, sobre todo a partir del siglo XVIII —retratos de familias prominentes—, de monjas, eclesiásticos, niños, el teatro, los cantares cultos y populares. Si en el siglo XVII el teatro español ofreció temas relacionados con el amor entre un hombre y una mujer, en el siglo XVIII la ópera y la novela tomaron y desarrollaron a menudo este mismo tema. En las innumerables fiestas religiosas, civiles y mixtas —pues la mayoría de ellas tenían este doble carácter en la Nueva España como en el Antiguo Régimen de los países europeos— encontramos manifestaciones afectivas muy diversas, que nos parecen a veces contradictorias, que atestiguan un derroche de

[6] Para México-Nueva España, véase Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*. *El Lazarillo de Tormes*, la primera novela picaresca española, apareció en 1554.

[7] Es significativo al respecto que las dos plegarias católicas más importantes, el Padre Nuestro —que establece una relación paternal de Dios con el hombre— y el Ave María, estén exentos de referencias afectivas, ya que sólo se manifiestan por parte de los orantes necesidades de asistencia, protección y perdón.

sensibilidades y sentimientos difíciles de identificar, porque actualmente son ajenos a nuestras sensibilidades del siglo xxi. Echemos por ejemplo un vistazo a las exequias imperiales de Carlos V en 1559, que se celebraron en la capilla de San José de los Naturales, en la capital de la Nueva España. En ellas, los indígenas tuvieron una gran participación. En efecto, las tres cabeceras de la ciudad, las de México, Tacuba y Texcoco, junto con el gobernador de Tlaxcala, formaron una procesión de naturales entre los cuales se contaban unos 1 200 principales. Los gobernadores de estas cabeceras iban vestidos de luto y los naturales, "al entrar de la calle de San Francisco con altos suspiros y sollozos, hicieron tan gran sentimiento, que además de la tristeza que los nuestros tenían, les provocaron a lágrimas".[8] Esta declaración amerita algunos comentarios. En efecto, la vulgata relativa a la Conquista, junto con algunos textos como los *Anales de Tlatelolco* y las descripciones y relatos de un puñado de religiosos y de conquistadores de los primeros tiempos, revelan las catástrofes que significó la derrota de los indígenas ante los advenedizos: matanzas, destrucción del imperio mexica y de toda una civilización con sus fundamentos cósmicos y religiosos, irrupción e imposición de un orden claramente ajeno al prehispánico anterior, o sea, un traumatismo histórico quizá único en la historia de la humanidad.[9] Por tanto, es sorprendente que 38 años después de la toma de Tenochtitlán y del derrumbe del imperio de Moctezuma, veamos a unos 40 000 indios congregados para asistir como espectadores a las ceremonias luctuosas en honor del emperador Carlos V, desfilar en una procesión de más de un millar de principales y gobernadores indígenas que llevaban nombres de nobles españoles y vestían ropa de luto también hispanos y, sobre todo, descubrir que estos gobernadores y principales se deshacían en "altos suspiros y sollozos", tan sentidos que provocaban el llanto

[8] Cervantes de Salazar, *México en 1554*…, p. 207.

[9] Recordemos que las humanidades prehispánicas del México central y sureño eran de tipo neolítico, mientras los conquistadores europeos participaban, al menos sus élites, de una cultura renacentista. De ahí un salto histórico tan brutal y radical.

de los mismos españoles… Si bien sabemos que los sollozos y los altos suspiros pueden lo mismo corresponder a estados anímicos no sólo diversos sino contrarios, tales como la tristeza o, al revés, el gozo y la alegría, es significativo que los mismos españoles se vieran contagiados por la honda, vistosa, ruidosa y manifiesta congoja de los indígenas ante la muerte del emperador Carlos V, a miles kilómetros de un virreinato que el monarca nunca conoció personalmente:[10] un individuo que no dejaba de ser no sólo totalmente abstracto para ellos sino la cabeza misma del país y gobierno que los había vencido y obligado a renunciar a su propia civilización para abrazar la de los conquistadores advenedizos… Entonces, ¿cómo interpretar estos sollozos y hondos suspiros? Queda excluido pensar que esta tristeza compartida por centenares y tal vez miles de indígenas haya sido simulada y por tanto falsa, pues sólo los artistas y los comediantes son capaces de emitir hondos suspiros y sollozar sin tener razones personales para hacerlo. Por tanto, fuerza es admitir que los principales y gobernadores indios eran sinceros, ya que los sollozos y los suspiros corresponden a estados de tristeza en todos los humanos. Sin embargo, la cuestión no queda resuelta, ya que al menos, es difícil admitir en nuestra época y con nuestros valores que sólo 38 años después de la Conquista, la aristocracia indígena de la ciudad capital y de la república de Tlaxcala, no sólo hayan aceptado la dominación que acarreó la destrucción de su mundo y universo, sino que ya habían hecho suyos los valores de los vencedores, hasta el punto de superarlos en cuanto se refería a demostraciones de tristeza por la muerte del soberano hispano. Tenemos aquí un ejemplo de las diferencias existentes entre el mundo afectivo de los indígenas que no podemos explicar a partir del nuestro, ya que es muy dudoso que los pueblos del viejo continente hayan suspirado y sollozado hondamente a la muerte de quien los había conquistado, así Alejandro el Grande, Julio César, Atila,

[10] El primer soberano español que visitó los antiguos virreinatos españoles, ahora constituidos en repúblicas latinoamericanas, fue el rey Juan Carlos en 1976.

Genghis Khan, Napoleón… o Hitler, entre otros. Tenemos aquí una muestra fehaciente de la diversidad y de la relatividad de las manifestaciones afectivas, que varían no sólo según las épocas sino también según las culturas.[11]

Las emociones y los sentimientos que eran señalados en las descripciones de fiestas eran estereotipados: tristeza, júbilo, recogimiento, etc. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII aparecen retratos de familias aristocráticas acompañadas con niños en los que se percibe cierta ternura, que corresponde ahora a la sensibilidad que empieza a manifestarse en algunos sectores de los países europeos mediante los tratados sobre educación, la pintura, en particular los retratos, las novelas, el teatro y la ópera.[12]

En la Nueva España, aparte de las numerosas manifestaciones colectivas con un carácter afectivo, caso de las fiestas religiosas, las concernientes al monarca y a la familia real —bodas, nacimientos, fallecimientos, advenimiento de un nuevo rey, y las que se llevaban a cabo también tratándose del virrey y de su familia— se festejaba asimismo una victoria militar, un tratado de paz entre España y otra nación, etc. Los relatos de aquellas fiestas tienen casi siempre un estilo estereotipado, ya que suelen ser encargados por alguna instancia eclesiástica o civil cuyos intereses intervienen directamente en la perpetuación por escrito del hecho. En ellas todo es concordia, júbilo o tristeza, según la ocasión, colaboración de todos los sectores sociales, magnificencia, decoro. El vulgo que concurre a ellas no parece ser aquel que fustiga Villarroel en el siglo XVIII,

[11] Éste es el caso de las llamadas "caritas sonrientes" de las culturas prehispánicas del Golfo. Todas estas caritas femeninas sonríen, a pesar de que, según los arqueólogos especialistas de estas culturas, se trata de las cabezas de mujeres sacrificadas a divinidades. De modo que es fuerza aceptar que aquellas mujeres sonrían antes o durante su ejecución ritual, algo incomprensible para nosotros, pero que, en aquellas culturas prehispánicas, correspondía a códigos que desconocemos.

[12] Se suele considerar que, en las sociedades europeas, el siglo XVII se interesó ante todo por las ideas, de corte laico y religioso, el XVIII por la sensibilidad y los sentimientos, y el XIX por la ciencia.

pues siempre es descrito como comedido, obediente a sus superiores, cumplido con sus obligaciones e identificado con el resto de la población, cuyos sentimientos, ora de júbilo ora de tristeza, comparte plenamente De modo que no es posible conocer realmente los sentimientos de los indígenas ni de los otros actores, españoles, criollos, mestizos, africanos y sus descendientes que participaban en aquellas manifestaciones colectivas.

En los testamentos encontramos a veces diferencias en la distribución que el testador hace de sus bienes en favor o en detrimento de algunos de sus hijos, lo que sugiere la posible e incluso probable existencia de afinidades y sentimientos de su parte hacia sus descendientes. Pero de nuevo aquí, los testamentos son documentos sometidos a normas precisas, que dejan poco espacio a manifestaciones sentimentales que sólo podemos percibir en ocasiones. Finalmente, es posible descubrir las sensibilidades y los sentimientos de los novohispanos en su asistencia voluntaria a actos como festejos y ceremonias desprovistas de un carácter obligatorio. Es el caso de las corridas de toros, de las festividades familiares y privadas, de la sociabilidad en general. Los toros, la pirotecnia, los inventos en materia de artificios, las procesiones, los espectáculos diversos y los acontecimientos domésticos y familiares son propicios a las expresiones afectivas que, sin embargo, no aparecen en los relatos que los describen. Poco sabemos, por tanto, de la vida emocional que suscitaba algún tipo de literatura y sólo nos permite pensar que los novohispanos, como sus coetáneos del viejo continente, también tenían sensibilidades y sentimientos.[13] Lo he mencionado: durante siglos, la vida privada, la familia, el niño, el amor matrimonial o su ausencia, la amistad y todas las emociones que animan a los seres humanos pocas veces quedaban consignados y desarrollados en el campo de lo escrito.

[13] Los trabajos del Seminario de historia de la vida cotidiana, del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, se han acercado con éxito a temas relacionados con las sensibilidades y los sentimientos como el miedo, el amor. El artículo pionero de Gonzalbo, "Del bueno y del mal amor…", abrió la puerta a las actuales investigaciones en México sobre estos temas.

La muerte estaba constantemente presente en la sociedad virreinal por distintas razones, como las frecuentes epidemias, los desastres naturales, así los terremotos, las inundaciones, las hambrunas, y de manera general, por el modo de vida común entonces tanto en la Nueva España como en los países de Europa, por factores como el tipo de alimentación, la falta de higiene, las limitaciones en los conocimientos y prácticas médicas, etc., que reducían considerablemente las vidas humanas.[14] Las ejecuciones públicas, llevadas a cabo por la justicia secular, eran siempre muy concurridas.[15] Para que el recuerdo de estos castigos perdurara, y con fines disuasivos, era frecuente que las cabezas de los condenados se quedasen varios días en el lugar de las ejecuciones o que fuesen colocadas en distintas partes de la capital. ¿Cómo explicar esta afición a tales espectáculos? ¿Qué emociones, qué gozos y satisfacciones, qué interés suscitaban tales espectáculos? Es imposible saberlo. El hecho es que todas las culturas han recurrido a las ejecuciones capitales para mantener el orden público al infundir el miedo al castigo y afirmar la autoridad de los mandantes. La pena de muerte sigue vigente hoy día en numerosos países, en unos casos con ejecuciones en privado en las cárceles, que se practican en varios estados de la Unión Americana, y en otros mediante actos públicos, en algunos países de confesión musulmana, con los mismos fines que llevaron a las sociedades occidentales a practicarla durante siglos. Es de notar que los gobiernos que cancelaron la pena de muerte no consultaron a sus compatriotas para

[14] Es significativo que los cronistas de la época virreinal Guijo, *Diario*…, y Robles, *Diario de Sucesos*…, dediquen una extrema importancia a las noticias necrológicas.

[15] El Santo Oficio de la Inquisición, cuando sentenciaba a un culpable a morir en la hoguera, no ejercía directamente la sentencia. Aduciendo que la Iglesia no podía dar la muerte, la institución remitía al reo a la justicia civil, que se encargaba de aplicar la sentencia. Si bien no es posible saber con cierta precisión la edad promedio de la muerte de los novohispanos, el México de los años sesenta del siglo pasado tenía una edad promedio de muerte de unos cincuenta años.

saber si ellos estaban de acuerdo con la medida, y es probable que de haberlo hecho, la mayoría de ellos se habría opuesto a la supresión de la pena capital.[16]

Obviamente, existe una estrecha relación entre la esfera de las sensibilidades y la de los sentimientos. Aunque la primera tenga un carácter esencialmente individual, así un niño, una persona emotiva, "sensible" por naturaleza, la segunda, que se enraíza en la primera, es ante todo social. Lo he mencionado, el amor en todas sus acepciones, el odio, la amistad, el rencor, la envidia, la crueldad, etc., si bien nacen de las sensibilidades individuales, son fomentados, modelados y desarrollados o, al contrario, castigados, reprimidos o hasta ignorados por las sociedades, según los códigos y leyes del momento y, en particular, según sus regímenes políticos y sus dirigentes. En efecto, si bien las sensibilidades tienen siempre un carácter individual, cada sociedad, y hasta cada régimen político, según sus necesidades, desarrolla o al contrario, ignora, desprecia y reprime las sensibilidades personales. Así ocurre con el amor patriótico, el odio racista, la intolerancia, la filantropía, la solidaridad, etc., que enraízan en las sensibilidades individuales y se vuelven sensibilidades, sentimientos y comportamientos fomentados por las sociedades, según sus necesidades.[17]

[16] Éste fue el caso de Francia. Durante el mandato del presidente François Mitterrand, partidario de la abolición de la pena de muerte, en 1981 se logró cancelarla. Sin embargo, en aquel año, 62% de la población estaba a favor de la pena de muerte y 33% a favor de su abolición. En 2011-2012, 60% de la población ya estaba opuesta a esta pena, mientras 36% pedía su restablecimiento. Las ejecuciones públicas habían sido suspendidas en 1939. A veces, ciertas decisiones tomadas por los gobiernos, a pesar de no reflejar las ideas y valores de la población del momento, aceleran la evolución de las mentalidades. Es lo que sucedió durante el mandato de Mitterrand.

[17] Los momentos de crisis, guerras y desastres en general hacen aflorar y desarrollarse sensibilidades y sentimientos colectivos que en tiempos normales quedan reducidos al ámbito personal. Así, la envidia, la antipatía, el racismo, que suelen pertenecer a la esfera de la sensibilidad individual, pueden volverse sentimientos patrióticos laudables y valorados en ciertas

Existe también una tendencia contraria, la que muestra que los sentimientos, cuando se vuelven comunes y hasta generales, llegan a suscitar y modelar a su vez nuevos sentimientos y sensibilidades. Lo hemos visto con el advenimiento del amor cortés en la Edad Media occidental, el "invento", en su acepción primera, del "niño" y de la naturaleza en el siglo XVIII en la Europa de las Luces, del patriotismo decimonónico y del siglo pasado, y actualmente, de la ecología, el interés y el amor por los animales, el deporte, etc. En cambio, en los países occidentales, el fervor religioso, cuando aún existe, ya no entraña las violencias de los siglos pasados y los sentimientos que arropaban antaño a las personas reales han cambiado de naturaleza, cuando no han desaparecido. Se vuelcan ahora hacia deportistas, actores, cantantes y personalidades diversas, mientras el amor bajo sus formas hetero y homosexuales impera en la literatura, el cine, la prensa y los medios. Una buena muestra de la evolución de las sensibilidades y de los sentimientos contemporáneos se puede apreciar en los medios electrónicos, que, al amparo del anonimato, brindan toda clase de manifestaciones afectivas, que el individualismo egolátrico y triunfante de nuestro siglo expone sin pudor. Si no era fácil y por tanto poco frecuente descubrir las sensibilidades y los sentimientos de los novohispanos, fuesen españoles, indios o individuos de casta, el mundo actual, al menos el de las sociedades ricas, no para de exhibir los suyos.

---

circunstancias. Un ejemplo abominable de manipulación de las sensibilidades y los sentimientos por un régimen político lo dio el Tercer Reich. No sólo los niños y adolescentes enrolados obligatoriamente en las Juventudes Hitlerianas eran capacitados para espiar y denunciar eventualmente a sus padres y familiares opuestos al régimen nazi, sino que se le entregaba a cada uno de ellos un perrito que el niño debía alimentar, cuidar y llegaba obviamente a amar. Cuando el perrito se había ganado el cariño del niño, cosa que ocurría obviamente, se obligaba al niño a colgar personalmente a su animalito. Ahora, el niño-adolescente estaba listo para volverse el guerrero totalmente inmune a cualquier emoción y deshumanizado, capaz de cometer cualquier crimen que necesitara el régimen.

EPÍLOGO

A falta de suficiente documentación, ante todo escrita, la principal y por tanto imprescindible para el historiador, y a pesar del interés por el tema, nunca intentaré escribir un libro sobre el mundo afectivo de los mexicanos de antaño. Sin embargo, no excluyo la posibilidad de que se puedan llevar a cabo investigaciones en torno a estos temas tan atractivos, mediante la participación de varios historiadores que recurran no sólo a lo escrito sino a las artes como la pintura o la música, tan ricas y constantes en la historia de México, y sin duda, el estudio sistemático de las fuentes susceptibles de proporcionar información, caso de los testamentos. Tampoco excluyo que mi ignorancia relativa a estos temas dicte mis dudas o reticencias, pero mi única excusa al respecto es que si efectivamente conociera las fuentes susceptibles de proporcionar aquella información relativa a los afectos, me atrevería tal vez a escribir el libro…

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Tlatelolco, en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi,* t. II, ed. de Einar Munksgaard, Copenhague, 1945, y México, Robredo, 1948 (reedición: México, Rafael Porrúa, 1980).

Ariès, Philippe, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

Calvo, Hortensia, y Beatriz Colombi, *Cartas de Lysi. La mecenas de Sor Juana Inés de la Cruz en correspondencia inédita,* Madrid, Iberoamericana–Fráncfort, Vervuer–México, Bonilla Artigas Editores, 2015, publicado dentro del Proyecto de Investigación I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad, "Intertextualidad y Crónica de Indios: variedad discursiva de la escritura virreinal" (FFI 2012-37235FILO).

Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554 y Túmulo Imperial*, ed., pról. y notas de Edmundo O'Gormann, México, Porrúa, 1972.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento* [1816], México, SEP, 1981.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "Del buen y del mal amor en el siglo XVIII novohispano", en Luce López Baralt, *Erotismo en las letras hispánicas, aspectos, modos y fronteras*, México, El Colegio de México, Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica, 1995, vol. VII, pp. 139-158.

Guijo, Gregorio M. de, *Diario, 1648-1664,* 2 tomos, México, Porrúa, 1953.

Robles, Antonio de, *Diario de Sucesos Notables (1665-1703)*, 4 tomos, México, Porrúa, 1946.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 6ª ed., con numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay, 1985.

VIDA COTIDIANA E IDENTIDAD EN EL VIRREINATO DEL PERÚ: ESPEJISMOS, RETOS Y PERSPECTIVAS

Bernard Lavallé
Universidad de La Sorbonne Nouvelle, París

Cuando la historia empezó a emanciparse de los formatos marxistas y a ir más allá del juego dialéctico de las fuerzas económicas y sociales, uno de los enfoques más novedosos fue el de la historia cotidiana. Ésta no quería volver al estudio de las figuras señeras, cuyo valor ejemplar era bien difícil calibrar, e intentó reelaborar el significado y alcance de lo anecdótico, pretendiendo acercarse a lo actuado, soportado y sentido por aquellos que el antropólogo Eric Wolf llamaba "gente sin historia".

Emprendiendo una historia que podía ser la de cada uno, se pretendía hacer la historia, si no de todos, por lo menos de una mayoría, del gran número, tratando de salvar y entender las contradicciones, aparentes unas, reales otras, entre lo individual y lo colectivo, lo habitual y lo excepcional.

Sin duda influidos por los enfoques antropológicos, en la medida en que se interesaron por lo propio y acostumbrado de un grupo social, los análisis de la historia de la vida cotidiana se pudieron considerar, y en no pocos casos se organizaron, en la perspectiva de un acercamiento a la definición de rasgos y comportamientos en cierta manera definitorios del grupo estudiado. De ahí que la moderna historia de la vida cotidiana se encontrase lindante con las investigaciones que se llevaron a cabo sobre identidad o que a menudo fuera utilizada por ellas.

Como bien apunta Pilar Gonzalbo, entre las motivaciones de ese nuevo acercamiento a la historia del pasado hubo la búsqueda de "los fundamentos de una identidad ajena a leyes y proyectos;

hábitos de relación, intercambios culturales y rutinas domésticas [que] influyeron en la manera de ser que hoy se mira como parte del carácter nacional".[1]

EN TORNO A LA IDENTIDAD AMERICANA

Los especialistas de la vida cotidiana colonial en el antiguo virreinato del Perú se encuentran al respecto con un problema. En la época que estudian, no pocos testimonios relativos a su tema se encuentran ya a menudo malinterpretados por las consecuencias de un enfoque definitorio o de determinación de identidad que sin duda alguna puede haber impactado su contenido y distorsionado el sentido que se pudo sacar de ellos.

Esto se refiere a los juicios suscitados por la realidad americana y que se exacerbaron en el cuadro de la bien conocida cuestión de las tensiones entre peninsulares y criollos. En numerosísimos escritos, aquéllos trataban de demostrar que éstos habían sido modificados por la influencia conjunta del clima, del entorno y de la sociedad en América, y esas modificaciones se concretaban todas por pérdidas, afeamientos y degeneraciones tanto físicas como de comportamiento y morales.

Los censores peninsulares del mundo americano hicieron entonces hincapié en esas teorías para respaldar sus críticas y sus denuncias, para encontrarles argumentos y justificaciones. Se trataba para ellos de demostrar (o confirmar) cómo el mundo criollo era por supuesto una sociedad hispana, pero venida a menos, alejada por muchas razones de las normas de la Madre Patria. Por consiguiente, no era tan digna de consideración y aprecio como la de la Península de la que procedía, y por lo tanto necesitaba ser regida y, de alguna manera, mantenida a raya por ésta.

Para sintetizarlo, baste recordar una frase de Juan de Solórzano Pereira, que fue oidor en Lima (y casado con una peruana) antes de

[1] Gonzalbo, *Vivir en Nueva España…*, p. 17.

ser ascendido al Consejo de Indias. En un pasaje de su *Política Indiana* de 1648, denunciaba:

> La ignorancia o mala intención de los que no quieren que los criollos participen del derecho y estimación de españoles, tomando por achaque que degeneran tanto con el cielo y temperamento de aquellas provincias, que pierden cuanto bueno les pudo influir la sangre española de España, y apenas los quieren juzgar dignos del nombre de racionales.[2]

En los testimonios, memoriales y a veces obras de más alcance de los españoles de la época, abundan observaciones sobre las supuestas especificidades de la sociedad hispanoamericana debidas a su entorno. De ahí deriva una multitud de observaciones relativas al físico: sobre la tez de los criollos en alguna manera "condenada" con el paso del tiempo y por el clima a oscurecerse como la de los indios, sobre posibles influencias biológicas desgraciadamente transmitidas por la leche de las amas indias o negras, sobre la precocidad de los niños españoles nacidos en Indias compensada de manera negativa por el hecho de que los criollos morían más jóvenes y solían padecer de enfermedades más difundidas entre ellos que entre los europeos.

En lo que a la moral se refiere, las consideraciones no eran más benévolas, muy al contrario. Los peninsulares denunciaban las carencias de la educación americana, la falta de disciplina y esfuerzo, la desidia que se notaba en los niños y jóvenes cuando los ponían a estudiar. No pocos observadores veían esa ociosidad como una consecuencia de la "abundancia de la tierra", de las facilidades que brindaba ésta con generosidad, pero insistían también en sus consecuencias incluso para la salud, por ejemplo, el sevillano Juan de Cárdenas, que ejerció la medicina en Nueva España.[3]

Otro problema era el de la llamada "libertad"; el comportamiento sexual a menudo denunciado con palabras y precisiones

[2] Solórzano Pereira, *Política Indiana*, lib. II, cap. XXX, núm. 5.

[3] Cárdenas, *Problemas y secretos…*, pp. 171-175.

más o menos evocadoras o directas, y signo, según sus detractores, del decaimiento moral de la sociedad colonial.

No pocos testimonios contemporáneos insisten sobre estos aspectos de la vida en la sociedad hispanoamericana en la medida en que emanan de peninsulares (viajeros, funcionarios o eclesiásticos de diversos niveles jerárquicos) que se juzgaban bien posicionados para poder observar, interpretar y juzgar las diferencias y por lo menos los matices entre las prácticas europeas y americanos.

Dados los prejuicios peninsulares se puede plantear una pregunta. En los estudios actuales sobre la vida cotidiana, cuando se utilizan esas descripciones de los comportamientos y relaciones sociales de la época, esos textos se presentan efectivamente como definitorios, pero, ¿qué valor se les puede dar, para saber realmente en qué medida y de qué manera era "diferente" lo que pasaba en América de lo que se daba en España, o en Europa en la misma época? Unos ejemplos: basándose en afirmaciones de la época, se ha insistido repetidamente sobre el hecho de que las separaciones conyugales, divorcios o nulidades de matrimonios, se habían convertido en América en uno de los rasgos más peculiares de la sociedad del eximperio a raíz del decaimiento de los valores conyugales y dado el comportamiento de muchas mujeres. ¿Será cierta esa afirmación?

Este tema ha sido muy estudiado en bastantes regiones del imperio. No es el caso en la Península ibérica como para poder hacer comparaciones verdaderamente significativas. Hay más. Las pocas comparaciones que se pueden hacer no muestran diferencias evidentes en el contenido de los expedientes entonces reunidos para conseguir esas separaciones ante la justicia eclesiástica. En cuanto al cotejo del número de solicitudes conservadas, que permitiría afirmar que efectivamente las mujeres pedían separarse de sus esposos con mucha más facilidad en América que en España, es un elemento de difícil manejo y tal vez engañoso, dado que la conservación de esos documentos en los archivos eclesiásticos pudo haber sido bastante diferente en Europa y América.

De la misma manera, los estudios que se han hecho en España sobre la situación de la mujer durante el llamado Siglo de Oro tien-

den a demostrar que situaciones y actitudes notables, a veces presentadas como propias de la América colonial, no lo eran tanto en la medida en que correspondían a realidades bien asentadas en la misma Península y más generalmente en Europa. Nos referimos al respecto, por ejemplo, a la obra de Mariló Vigil, en un campo bastante estudiado en América, el de los conventos de monjas, su estudio "Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglos XVI y XVII".

Allí bien se ve que la resistencia sorda y tenaz de las mujeres frente a las múltiples facetas de la dominación masculina (lo que James C. Scott llamaría su *discurso oculto)* no se daba sólo en América. Las supuestas desviaciones mujeriles de prácticas denunciadas en las diferentes provincias del antiguo imperio americano también existían en la Europa de la época, como demuestran en la Península, sin tener que acudir a archivos, las innumerables denuncias de moralistas, teólogos e inquisidores de la época.

Los testimonios de los contemporáneos al respecto deben también utilizarse con prudencia. En 1681 hubo en Lima una gran crisis provocada por los gravísimos sucesos que tuvieron lugar durante el capítulo provincial franciscano, a raíz de los enfrentamientos entre los frailes peninsulares y el comisario general, por una parte, y los frailes criollos, por otra, en torno a la imposición de la alternativa de oficios entre ambos bandos. Por orden del virrey la tropa llegó a cercar al convento y disparó, matando a un joven religioso peruano que trataba de huir por una ventana. Su cuerpo fue paseado por las calles en medio de una emoción colectiva inaudita que polarizó y agudizó aún más la tirantez entre ambos grupos.

Varios testigos insisten en que las tensiones llegaron hasta el mismo seno de las familias donde había peninsulares y criollos y en particular que esa crisis hizo aumentar de manera repentina e importante el número de solicitudes de divorcios. Esta afirmación no es en absoluto confirmada por el examen cuidadoso de la documentación de la época.

Otro aspecto es el de las relaciones *lato sensu* en las familias. Se ha insistido en los papeles respectivos de hombres y mujeres, en la

cuestión de la *paterna potestad*, en el tipo de comportamiento que los jefes de familia podían tener con las "mujeres de servicio", en la cohabitación bajo un mismo techo de hijos nacidos del matrimonio y otros habidos extramaritalmente, etc. Ésta era una realidad sin duda favorecida por el estatuto de la servidumbre de origen indígena, mestizo o negro. Pero no era exclusiva del mundo colonial, puesto que existían entonces en España situaciones parecidas, permitidas y encubiertas por el sistema de jerarquización social de la época, y manifiesta en las realidades de esos núcleos familiares heredados de la sociedad feudal, cuyo modelo había pasado a América sin mayores cambios.

Con la intención de deslindar caminos nuevos, divisar campos por profundizar o precisiones que aportar para la historia de la vida cotidiana en lo que fue el imperio español, parece, pues, prioritario llegar a una definición más precisa de lo que se podría llamar la *colonialidad* de la vida cotidiana americana de la época, haciendo comparaciones fundadas y valederas con lo que se daba entonces en la Península.

Por muy curiosa, y quizá atrevida, que pueda parecer tal observación, este trabajo queda en gran parte por hacer. Quizá esto se deba al hecho de que para contrarrestar los ataques peninsulares, los textos criollos estaban construidos sobre la demostración de que su sociedad defendía, mantenía y ostentaba una hispanidad sin falla ni alteraciones. Tal era el sentido, y el fin, de todos los textos criollos que insistían tanto sobre la belleza, riqueza, cultura y santidad de las ciudades americanas y de la vida que en ellas se llevaba, que en todo no sólo eran comparables con las más grandes ciudades de España e incluso de Europa, sino que las sobrepasaban:

> No tiene Lima que envidiar las glorias de las ciudades antiguas porque en ella se reconoce la Roma santa en los templos y divino culto, la Génova soberbia en el garbo y brío de los hombres y mujeres que en ella nacen, Florencia por la apacibilidad de su temple, Milán populosa por el concurso de tantas gentes como acuden a ella, Lisboa por sus conventos de monjas, música y olores, Venecia

> rica por las riquezas que produce para España y liberal reparte a todo el mundo, Bolonia pingüe por la abundancia del sustento, Salamanca por su florida universidad, religiones y colegios.[4]

El criollismo del siglo XVII fue sin duda un proto-americanismo exaltado pero también un hispanismo exacerbado, y entre los dos, el estudioso de la vida cotidiana tiene a veces dificultades para calibrar en lo que ve y trata de analizar lo que correspondía a cada uno, y cómo el primero se diferenciaba del segundo a la vez que entraba con él en una suerte de aleación propia que precisamente es la que nos interesa en la perspectiva de la búsqueda y definición de una identidad criolla libre de prejuicios y más exactamente delineada con relación a sus orígenes y modelos. En todo caso, y si aceptamos las escandalizadas opiniones sobre la mayor libertad de costumbres en el mundo americano, sólo podemos celebrarlo y aplaudirlo.

EL ACERCAMIENTO NECESARIO A LAS REGIONES MARGINALES

Los estudios sobre la vida cotidiana en los Andes centrales adolecen también hasta ahora de otro carácter. Por razones muy comprensibles vinculadas con cuestiones relativas a la abundancia o escasez de fuentes, han sido y siguen siendo esencialmente capitalinos, esto es, limeños, lo cual no debe parecer extraño dado el peso enorme en todos los aspectos de Lima. De hecho, lo que sabemos sobre ciudades provincianas, Trujillo, Arequipa, Quito, son a menudo datos más bien aislados que se pueden ir espigando o están indicados como de pasada a propósito de temas otros que los de la vida cotidiana. Algo más documentado está lo que sabemos de Cuzco "cabeza de los reynos del Perú", pero no se puede decir tampoco que la vida cotidiana en la antigua capital de los incas haya llamado la atención al respecto de manera sistemática.

[4] Córdoba Salinas, *Teatro de la santa Iglesia…*, p. 27.

Durante mucho tiempo los censos eclesiásticos o fiscales muestran que esas "ciudades de españoles", según la terminología de la época, eran muy poco pobladas. Contaban escasamente con varios centenares, más tarde con unos cuantos miles de vecinos españoles. Indudablemente esa escasez de población incidía en el cuadro de vida, en los medios de los que disponían sus habitantes, en la forzosa proximidad en que vivían sus diversos componentes étnicos. Pero hay más. Desde fecha muy temprana, algunos observadores notaron que no todos los españoles del virreinato vivían en ciudades por pequeñas que fuesen. Durante el largo viaje que hizo por el Alto Perú, esto es la parte andina de la actual Bolivia, el virrey don Francisco de Toledo apuntaba el 30 de noviembre de 1573 en una carta al rey:

> En esta provincia, ay mucho número de españoles poblados y que viben en sus chácaras como refiero […] donde con algunos pocos de yndios que cada uno a podido recoger, biven con libertad y en tanto barbarismo y sin doctrina, que ay poca diferencia de los amos a los criados.[5]

El famoso virrey fue aparentemente tan impactado por ese aspecto que, en la larga memoria que redactó para su sucesor a la hora de regresar a España, volvió sobre ese aspecto e insistió en que, en las zonas más alejadas y aisladas, los españoles "quedan barbarizados con los mismos indios pobladores de ellas".[6] Apenas un poco más tarde, en otra región del virreinato, en Nueva Granada, el oidor Venero de Leiva no vacilaba en escribir, a propósito de las regiones más desfavorecidas, que en ellas "los españoles se vuelven yndios y mueren como ellos".[7]

Con el paso del tiempo, esas situaciones distaron mucho de mejorar, en particular en las zonas más alejadas cuya economía su-

[5] Levillier, *Gobernantes del Perú…*, p. 276.
[6] *Colección*, t. I, p. 81.
[7] Archivo General de Indias, en adelante AGI, s.f. Santa Fe, 188.

fría, por ejemplo, del agotamiento de vetas mineras que durante algún tiempo habían dejado pensar que la bonanza se prolongaría. Éste fue el caso, por ejemplo, de la ciudad de Natá, en la Real Audiencia de Panamá. Ya desde los años de 1590-1595, los españoles habían abandonado sus casas para ir a vivir en sus tierras que sólo dejaban una vez al año para asistir a su única misa anual.[8] Además tenían que cultivar ellos mismos sus propiedades, lo que, en la mentalidad de la época, era una señal manifiesta de envilecimiento.[9]

Veinticinco años más tarde, en 1634, otro funcionario, Sebastián Hurtado de Corcuera, precisaba que por falta de medios los blancos pobres de la región enterraban a sus hijos muertos sin ceremonia y fuera de la presencia del cura.[10] En la segunda mitad del siglo, la situación no mejoraría. En 1661, el propio obispo de Panamá puntualizaba en cuanto a los españoles de su diócesis:

> Es [gente] pobre que no tiene igual en lo que he visto y oydo de España y de las Yndias[…] viven muchas familias de españoles derramadas por los campos en unas choçuelas de paja (que llaman bujíos), desnudos, sin camas ni más comida que plátanos verdes que les sirven de pan, unas malas cecinas de vaca y la leche que sacan dellas, por estarse ociosos, huyendo del trabajo…[11]

En 1678, el licenciado Fernando Paniagua, de vuelta de una inspección en la región de Veragua, daba una imagen desoladora de la única "ciudad" del distrito, Santiago de Veragua.

Sólo la iglesia estaba techada con tejas. En cuanto al resto de los edificios:

> Son hasta diez buxíos pequeños cubiertos de paja y las paredes de embarrado, sin puertas ni avitadores por que sólo viven tres o

[8] Relación de Panamá, 8-VI-1608, AGI, Panamá, 15.

[9] Carta del gobernador de Veragua del 26-IV-1608 (AGI, Panamá, 29) y otra del cura y del cabildo de Natá (10-V-1609, AGI, Panamá, 30).

[10] Descripción de Hurtado de Corcuera, 7-VII-1634, AGI, Panamá, 19.

[11] Relación del obispo de Panamá, 28-III-1661, AGI, Panamá, 101.

> cuatro vecinos y el cura dentro de la ciudad cuias calles y plaza se equivocan en la yerba con los campos donde viven los demás vecinos que aun no llegan a ciento cincuenta, reducidos a la miseria de un bollo de maíz y un poco de leche de que se sustentan, y los más acomodados añaden a su alimento algún tazajo de las poquillas rezes de ganado mayor cuia leche es su más ordinario alimento.[12]

Sólo tenían vestidos de paño grueso de fabricación local, llamado *cotence*, y sus actividades no les dejaban ningún ingreso ("algunas vacas que cada día van disminuyendo y unas cortas razas de maíz de que se mantienen sin alcanzarles otras cosas".[13]

En regiones menos marginales la situación no era más alentadora. En Nueva Granada, en 1680, Zaragoza no tenía más que 18 vecinos "de una vanidad tan fantástica como ruidosa", aunque la ciudad "ya no [tenía] aspecto de república" y para prueba de ello nadie quería ser alcalde. En 1678, el cabildo de Cáceres insistía sobre "el acabamiento y retrazo" que padecían sus habitantes, en fin, los poquísimos que todavía quedaban, pues ya no eran más que seis. Por las mismas fechas, en Muzo, los cabildantes detallaban al rey los males y flagelos que los estaban azotando desde hacía generaciones: las guerras contra los indios, las epidemias, las invasiones de insectos destructores, gusanos y saltamontes. Para colmo, los indios encomendados estaban en vía de desaparición. La consecuencia de este panorama desolador era que también allí los españoles se veían en la precisión de "labrar personalmente" sus tierras.[14]

Si pasamos a las inmensidades del sudeste del virreinato, abundan igualmente los testimonios desoladores. En 1613, el gobernador del Paraguay, Francisco de Alfaro, escribió al rey para llamar su atención sobre la extremada pobreza y el abandono de los vecinos de los villorrios españoles de la región,[15] y poco después fray Anto-

[12] Relación de Fernando Paniagua, 31-XII-1678, AGI, Panamá, 26.

[13] *Idem*.

[14] Véanse cartas del gobernador de Antioquía, 18-VI-1680, AGI, Santa Fe, 1678 y del cabildo de la ciudad, 7-I-1679, AGI, Santa Fe, 65.

[15] Por ejemplo, su carta del 15-II-1616, AGI, Charcas, 19.

nio Vázquez de Espinosa, en su *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, en general bien informado, describía a los blancos de la región como "semejantes a bárbaros en exilio", sin la asistencia y auxilio de curas durante años, sin ningún producto europeo para su mantenimiento, obligados a vestir como los indios y como ellos a dormir en hamacas.[16]

En el Río de la Plata y el Tucumán vecinos, a lo largo de todo el siglo XVII, las autoridades no cesaban de llamar la atención del Consejo de Indias y de la Corona sobre las condiciones en que vivían los vecinos de las pocas ciudades existentes. En 1619, el propio cabildo de Buenos Aires los pintaba así:

> Lexos de todo comercio son tan pobres y nesesitados de lo forsoso para la vida umana como se conoserá de la sustancia de las haciendas que sólo consiste en unas miserables alajas tan limitadas que son muy raros los que con alguna comodidad pueden pasar […] muchos de los vecinos de más quenta destas provincias y sus mujeres e hijos uzan unas vestiduras largas de lana tosca por no llegar a más su caudal, traje umilde…[17]

En vísperas del siglo XVIII (1699), el obispo del Tucumán dibujaba un cuadro desolador de las condiciones de vida de sus fieles españoles que vivían fuera de los poblachos de la diócesis y era muy pesimista en cuanto a ofrecerles el más mínimo socorro moral:

> Son rancherías escondidas entre montes y balles, sin comunicación ni trato humano unos con otros y consiguientemente imposibilitados a ser doctrinados, ni aun se les puede administrar los sacramentos por que los curatos son de sesenta o cinqüenta leguas de largo y otro tanto de ancho, sin tener lugar fixo donde asista el cura y acudan a la enseñanza los españoles y mestisos.[18]

[16] Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción*, 2ª parte, lib. v, cap. 43.
[17] Información del cabildo de Buenos Aires, 10-II-1619, AGI, Charcas, 33.
[18] Informe del obispo de Tucumán, 10-XII-1699, AGI, Charcas, 137.

Por no multiplicar ejemplos de ese tipo, citaremos un último caso, el del obispado de Santa Cruz de la Sierra, en el Oriente hoy boliviano. Cuando en 1650 el nuevo prelado llegó a la única ciudad de su diócesis, San Lorenzo de la Barranca, escribió una larga carta detallada a las autoridades que le habían nombrado para informarlas de su toma de posesión. Su cabildo catedralicio no contaba sino con dos miembros, el deán y el arcediano, cuyos ingresos eran además casi nulos. Las casas de los vecinos, cubiertas de corteza de palmeras, se caían a pedazos por el efecto conjunto de la constante humedad y del excesivo calor. Las enfermedades eran frecuentes.

La ciudad estaba desprovista de todo ("no ay pan, ny vino, ny ropa, ny médico, ny medicinas…"). Las actividades se encontraban reducidas a lo más mínimo, no había moneda y los artesanos tradicionales habían ido a ejercer sus oficios en lugares de más tráfico ("solo tuve noticia de que avía un herrero"). El azúcar, la miel, el arroz, el maíz y el algodón sólo se producían a una escala ínfima, por falta de brazos, pero sobre de todo de circuitos comerciales que permitieran valorizarlos.

Por si fuera poco, la ciudad española más cercana, Mizque, distaba ochenta leguas "por un mal camino solitario y peligroso" propicio para las emboscadas de los indios y tan estrecho que las personas sólo podían transitar de una en una en lo que era más bien un sendero (una trocha) cubierto por la selva. En 1708, una carta escrita por uno de los sucesores del prelado a la vuelta de una visita episcopal muestra que las cosas no habían cambiado mucho en esas comarcas "como abandonadas del mundo".[19]

A finales del siglo XVII, en 1698, el obispo de Trujillo en el Perú, cuya diócesis no era, ni mucho menos, de las más aisladas ni de las peores, escribía al respecto: "Yo afirmo que no sólo los indios son neófitos sino los mestizos, mulatos y muchos blancos […] aun-

[19] Sobre esos problemas, véase, más tarde, cartas del cabildo de San Lorenzo de la Barranca, 25-VII-1669, del obispo, 20-II-1669, AGI, Charcas, 59, una relación del bachiller Gabriel González de la Torre, Mizque, 22-III-1674, Archivo Nacional de Bolivia, C 1906, y 15-XI-1650, AGI, Charcas, 139.

que en riguroso significado no lo sean […] los mulatos, mestizos y aun blancos viven como brutos".[20]

La actual historia de la vida cotidiana no puede contentarse con esas observaciones dispersas, impresionistas y que además deben leerse a través del filtro que necesitan esas correspondencias a menudo encaminadas, de una manera o de otra, a conseguir ayudas o exenciones de las autoridades. Sin duda alguna, en comparación con las grandes urbes sobre las cuales son numerosos los testimonios, abundante y diversa la documentación oficial, es mucho más difícil tratar de entrar en los detalles definitorios y el entramado significativo de la vida cotidiana en esas pequeñas comunidades alejadas, pobres y que para el análisis presentan todas las características, y dificultades, del acercamiento a la llamada "la gente sin historia". Uno de los acervos documentales más esperanzadores al respecto puede ser constituido por las *visitas* que los obispos, o sus canónigos, hacían de tiempo en tiempo en sus respectivas diócesis de parroquia en parroquia.

El estudio de la vida cotidiana en esas regiones alejadas, y desde muchos puntos de vista abandonadas o ignoradas, es sin embargo de enorme interés en la medida en que nos acerca a un aspecto poco estudiado, el de la "pobreza blanca" de los *petits blancs*, para emplear una expresión del Caribe francés de la época. La marginalidad "de todos los colores", como se la llamaba, ha sido estudiada en las grandes urbes, en los barrios periféricos donde habitaban, muchas veces en estrecha convivencia, elementos sociales de orígenes muy diversos, pero en condiciones prácticamente semejantes.

A la inversa, poco o nada sabemos de aquellos españoles, peninsulares o criollos, que, aunque trataban de mantener en su comportamiento social las reglas y normas imperantes en el mundo colonial, estaban desprovistos de los medios que se lo permitían y no podían sino tener una conciencia muy aguda de haber venido a menos y de haber perdido mucho de lo que los distinguía en la sociedad colonial de la gente de *varios colores*.

[20] Relación del obispo de Trujillo, 13-XII-1698, AGI, Lima, 304.

Esas pequeñas poblaciones tenían todos los elementos distintivos de lo "español": la traza en cuadras, la plaza mayor con su iglesia, el cabildo y a veces la casa del corregidor. Tenían conventos de frailes, a veces varios, pero que no llegaban a abrigar y aún menos a sustentar el número mínimo de religiosos previsto por las propias órdenes y más tarde exigido por la Corona. Algunos incluso podían tener un convento de monjas, pero donde era muy difícil, por no decir imposible, hacer respetar las reglas de la clausura monástica en todas sus exigencias y sus detalles.

Esa "pobreza blanca" en las zonas alejadas nos acerca a otras facetas de la identidad y del ser de amplios sectores de la población de origen español. Eso es valedero en particular en lo que se refiere a su convivencia con los dominados del mundo colonial y a lo que podríamos llamar su aculturación al ambiente americano, a su acomodación a normas de vida y prácticas sociales nuevas. Todo esto, por supuesto, iba en contra de la voluntad bien marcada en la sociedad de no transgredir toda una serie de marcadores sociales que distinguían lo español de lo indígena.

Dicho de otra forma, los "españoles" de esas comarcas lejanas, aisladas y pobres sin duda presumirían mucho de su ascendencia europea, pero sus condiciones de vida estaban en contradicción con esa misma presunción. Esto valía para toda una serie de marcadores sociales de la vida cotidiana: el vestir (con el uso de prendas típicamente americanas, como hemos visto en algunas citas, y que se parecían bastante a las de los indios), la comida y consumos diversos (maíz en vez de trigo, coca, chicha en lugar de vino), el idioma con la utilización de lenguas indígenas que se revelaba indispensable en la vida diaria y que además con la convivencia de las nodrizas indígenas no pocas veces se transformaban en el idioma "materno" de muchos criollos.

Ese mestizaje cultural *lato sensu* (sólo que de los indígenas a los blancos) era la faceta en alguna manera exacerbada del proceso de criollización que tanto denunciaban los nacidos en Europa que lo denigraban. Era la forma más llamativa, y quizás exagerada, que hacía que algunos españoles de América (en este caso del virreinato

peruano) *dejaban de serlo*, para retomar el título impactante de un libro fundamental sobre el tema.[21]

La borrosidad de ciertos estatutos, la porosidad de muchas situaciones, la esfumación de límites diferenciadores, hicieron que la taxonomía (decirse blanco, ser llamado mestizo, presumir de criollo, etc.) viniera a ser lo único tangible en lo definitorio dentro de esa sociedad que vivía su momento con casillas y normas de otra época, aquélla en que todavía no existían las realidades nuevas surgidas de la propia convivencia americana y de la fuerza de su impronta.

Ese tipo de realidades habría de pesar bastante en el siglo XVIII, cuando los equilibrios tradicionales del mundo colonial empezarían a mostrar su obsolescencia y más aún cuando en el mismo seno de la sociedad se habrían de manifestar cuestionamientos a veces violentos, cuyos participantes no seguían siempre las consabidas y seculares fronteras internas de la convivencia colonial.

Con su acostumbrada perspicacia, Humboldt había captado el problema al hablar de esos blancos cuya única riqueza era presumir de serlo y que por lo tanto en el nuevo contexto nacido de la Independencia tendrían como único norte la defensa de los privilegios que ellos creían vinculados con su pertenencia a un rango preferente en la "pigmentocracia" colonial.

UN TEMA POR INVESTIGAR: LA VIDA COTIDIANA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS COLONIALES

Ya que de alguna manera lo anterior está relacionado con el mundo indígena, no se le puede olvidar en ese panorama de los estudios sobre la vida cotidiana en el virreinato. No deja de ser el "pariente pobre" de éstos. La vida cotidiana de los llamados indios es relativamente conocida cuando se trata de aquellos que convivían con

[21] Alberro, *Del gachupín*…, *passim*.

los españoles, en los barrios marginales de las ciudades, en el mundo artesanal o las actividades mineras, en las haciendas donde estaban adscritos de manera definitiva, como *yanaconas*, conciertos o *huasipungueros*, o temporal, como *mitayos*.

Por esa misma razón está muy bien documentada la vida cotidiana de la población negra esclava o libre, en la medida en que tanto en haciendas como en los empleos domésticos vivía inmersa en la sociedad española y en sus mismas casas y familias cuando pertenecían al mundo de la servidumbre.

Pero de la vida cotidiana en los pueblos indígenas bien poco se sabe, con la excepción de la vida religiosa en las *doctrinas*. Se han estudiado bastante y de manera detallada muchos aspectos: tipos de relaciones jerárquicas del doctrinero y sus feligreses, obligaciones económicas, actuación de los *curacas*, ritmos de vida, caracteres de los rituales religiosos, posible sincretismo, etc. Los escritos de los propios doctrineros o de sus numerosos detractores, las visitas episcopales, las numerosísimas quejas de los feligreses y las campañas de extirpación de la idolatría han aportado al respecto una documentación rica, matizada según las regiones, incluso las más retiradas. Pero una vez más se trata de aspectos de la vida en los pueblos indígenas conocidos por su relación con el mundo hispano.

De manera en cierta medida paradójica, lo mismo pasa en las zonas de frontera donde conocemos relativamente bien las evoluciones del otro lado, de la parte indígena, gracias a los estudios fronterizos. Pensamos aquí en los trabajos de Thierry Saignes sobre los chiriguanos, los de Guillaume Boccara sobre los mapuches, más recientemente los de Jaime Valenzuela sobre los cautivos residentes en las ciudades. Trataron de reevaluar la vida de los indígenas a partir de las dinámicas que entre ellos surgieron y se desarrollaron frente a la presión colonial, a menudo en un contexto de etnogénesis que se produjo entre las diferentes etnias a lo largo de la confrontación secular con la sociedad hispano-criolla.

En cambio, a pesar del trabajo de los especialistas, etnohistoriadores y antropólogos, bien poco sabemos de la vida cotidiana en los *ayllus* tradicionales andinos fuera de los cambios "hispanizado-

res" que se les impuso a finales del siglo XVI en las nuevas reducciones, sobre todo a partir de las grandes reformas del virrey Francisco de Toledo.

Las más veces, para entender lo del pasado colonial, el historiador debe recurrir a descripciones recientes (siglo XX) de las comunidades para tratar de intuir cómo se desarrollaba la vida en ellas durante los siglos coloniales, con el riesgo del anacronismo y con base en la creencia, sin lugar a dudas errónea, de que esas sociedades no habían evolucionado mucho, como lo invalidan, por otra parte, muchas constataciones.

* * *

El interés suscitado por el estudio de la vida cotidiana en los Andes coloniales ha ensanchado de manera muy afortunada el conocimiento de esa época. Reforzado, por ejemplo, por investigaciones que tenían en un comienzo otras intenciones (pensamos, entre otros, en los trabajos sobre género), ha precisado y profundizado el panorama de esa sociedad mucho tiempo presa de una visión costumbrista en la que se complacía el limeñismo triunfante del que Ricardo Palma fue el mejor representante.

Si bien sus logros son evidentes, la historia de la vida cotidiana colonial en el antiguo virreinato del Perú tiene que enfrentarse con retos desde hace mucho existentes pero cuya importancia tal vez no se ha calibrado con el suficiente énfasis. El presente trabajo ha tratado de deslindarlos y de mostrar cómo se podría llegar a una reconstitución más completa de esos aspectos de la polifacética sociedad colonial.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo, o cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, 1992.

Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* [México, 1591], Madrid, Cultura Hispánica, 1945.

Colección de memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas generales del reino, Madrid, Biblioteca de Historia Hispanoamericana, 1921-1930.

Córdoba Salinas, Diego de, *Teatro de la santa Iglesia metropolitana de los Reyes* [1650], Lima, Biblioteca Histórica Peruana, 1958.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 2009.

Levillier, Roberto, *Gobernantes del Perú, cartas y papeles*, Madrid, Imprenta de J. Pueyo, 1921-1926.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia* [1990], Tafalla, Txalaparta, 2003.

Solórzano Pereira, Juan de, *Política Indiana*, Madrid, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1930.

Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias occidentales* [1629], Washington, Smithsonian Institute, 1948.

Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

——, "Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglo XVI y XVII", en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades, siglos VIII-XVIII*, Madrid, Asociación Cultural Al Mudayna, 1991.

EL DESGASTE DE LA MENTALIDAD BURGUESA: DE LO PÚBLICO A LO PRIVADO

Ana Lidia García Peña
Universidad Autónoma del Estado de México

Durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, entre la élite social y política de México se expandió ampliamente la mentalidad burguesa con todos sus valores, entre los que destacaban la estricta separación entre lo público y lo privado y la visión negativa de este último.[1] En este texto quisiera reflexionar sobre cómo dicha mentalidad de ámbitos separados y de negación por completo de lo privado se consolidó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando México se insertó plenamente en el capitalismo. Poco a poco, en el siglo XX, el disimulo de lo privado se fue desgastando junto con la propia mentalidad burguesa, hasta entrar en una verdadera decadencia hacia mediados de la centuria.

[1] Utilizo la noción de mentalidades de José Romero, quien las considera un vasto caudal de ideas asumidas, vividas y operantes que primero se viven y luego pueden ser objetivadas, pero que se constituyen en condicionantes de los juicios de valor de la conducta y opiniones sobre lo que es bueno o malo. La mentalidad es el motor de las actitudes. También retomo la propuesta de Romero para entender la burguesía, sus contradicciones y claroscuros de toda su historia: por un lado ha sido progresista, urbana y ha promovido las libertades económicas, mercantiles, políticas, de matrimonio y de pensamiento; pero por otro, siempre ha estado asediada por la mentalidad señorial, el tradicionalismo y el disconformismo. De tal suerte que su devenir ha sido la difícil combinación por lograr la construcción de una ideología que fuese a la vez un proyecto para el futuro, una interpretación del pasado y que significase la justificación en abstracto de la realidad fáctica. Véase Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa,* pp. 14-24.

Por otro lado, no cabe duda de que la separación de lo público y lo privado también afectó el quehacer de la ciencia histórica, pues durante mucho tiempo se ha creído que estudiar la esfera de lo privado en las figuras públicas carece de importancia para las explicaciones de los procesos históricos. Por ello, un segundo objetivo de este texto es refutar dicho planteamiento y sugerir la importancia de estudiar conjuntamente ambas esferas.

El periodo a estudiar abarca tanto el Porfiriato como la Revolución mexicana; sin embargo, el enfoque centrado en un proceso cultural más que político me lleva a plantearlo como una línea de continuidad. Utilizo los procesos de divorcio de figuras de renombre de la época para platear una propuesta inicial de cómo analizar algunos aspectos de la esfera de lo privado en las figuras públicas. Explicar conjuntamente los procesos de divorcio junto con las decisiones políticas ayuda a mejor comprender la experiencia pública de los personajes de renombre de nuestra historia.

El 29 de diciembre de 1914, en una de las etapas de mayor confrontación de la Revolución mexicana, Venustiano Carranza emitió en Veracruz el primer decreto que reformó el divorcio vincular, con ruptura total (ahora sí) del vínculo conyugal.[2] Durante más de un siglo estuvo presente la duda de por qué legislar el divorcio cuando estaban ocurriendo las reformas más importantes del México contemporáneo, como las vinculadas a salarios, horarios laborales y libertad sindical de los trabajadores, el reparto agrario y la creación del ejido, o aspectos fundamentales de la educación laica. Algunos han dicho que Venustiano Carranza lo legisló para su propio beneficio, aunque si bien es cierto que él tuvo una aman-

[2] Por divorcio vincular se debe entender aquel que disuelve el matrimonio y deja en libertad a los excónyuges para volverse a casar libremente. En la historia de nuestro país, desde el Tercer Concilio Provincial Mexicano en 1585 hasta la Reforma Liberal en 1859, el único divorcio existente fue el eclesiástico, que solo autorizaba la separación de los esposos pero no disolvía el matrimonio. Aunque el 28 de julio de 1859 Benito Juárez secularizó al matrimonio y decretó el divorcio civil, se mantuvo el principio de la indisolubilidad del matrimonio hasta la Revolución mexicana.

te llamada Ernestina Hernández, con la que se llevaba mucho mejor que con su esposa Virginia Salinas, él nunca buscó el divorcio y en las fuentes no existe ningún registro de algún divorcio. De cualquier manera, no cabe duda de que para contestar dicha interrogante es necesario vincular lo público con lo privado.

Al indagar más y más en las diversas causas de esa reforma, resulta que el primer hombre público, muy cercano a Carranza, que se divorció en 1915, a los pocos meses de la reforma, fue Félix Fulgencio Palavicini, intelectual de renombre, fundador de *El Universal*, quien durante toda su vida negó su divorcio e incluso trató de poner un manto de silencio en torno a su vida privada.[3] Podría parecer irrelevante reflexionar sobre las razones por las cuales un político mexicano del cambio de siglo intentó ocultar su vida privada; sin embargo, al revisar parte de la historia de ese periodo, resulta que la gran mayoría de los políticos de la época mantuvieron una gran secrecía sobre su vida privada. ¿Por qué tanta preocupación por ocultarla? La respuesta a esta interrogante está vinculada con la visión negativa que se tenía de lo privado, asociado con el mundo de las emociones y su expresión, cuyos comportamientos debían ser negados o cubiertos con un velo de discreción, pues supuestamente lo relevante para la historia de aquella época eran los discursos y las acciones públicas en las que aparentemente no intervenían ni las emociones espontáneas ni los intereses privados, sino sólo juicios razonados. ¿Qué se entendía por público y privado en la época señalada?

Sin lugar a duda son categorías históricas que se han ido transformando en los últimos siglos en Occidente. Como señala Michael Warner, no existen los ámbitos inmutables de lo público o lo privado y más bien en la historia del pensamiento han sido conceptos bastante complejos y muy cambiantes, aplicándose para muchos ámbitos y espacios; no cabe duda de que son inmanentes a una multitud de normas e instituciones de la vida moderna. Por lo tanto, hablar de público y privado sobrepasa lo espacial, no se trata de decir

[3] García Peña, *Un divorcio secreto*…

que la casa es privada y la oficina pública, por ejemplo, sino que más bien se ubican en múltiples relaciones y cambiantes contextos sociales.[4]

Ante todo, lo público se asocia con el Estado, pero también con lo abierto; a lo largo de las distintas épocas históricas se ha vinculado con el ágora de la Grecia clásica, las entradas triunfales romanas, las cortes medievales, las fiestas barrocas, los salones y cafés de la Ilustración dieciochesca, la opinión pública de la prensa decimonónica, y todas las transformaciones de la cultura de masas y los medios de comunicación masiva del siglo xx. Pero lo público también puede ser entendido como lo impersonal, lo popular y lo difundido.[5]

Por su parte, la noción de ámbito privado se comenzó a utilizar más claramente desde los siglos xvi y xvii, y con el desarrollo del pensamiento liberal se relacionó con lo no estatal y la sociedad civil, la libre economía capitalista y su propiedad privada, la familia nuclear y la expansión de la individualización. También se fue vinculando con lo restringido, lo personal, lo oculto y lo doméstico. Para épocas más recientes también se asoció con la intimidad y la privacidad.[6]

Dentro de la complejidad de su polisemia un elemento fundamental de ambas categorías fue la transformación que tuvieron en la época contemporánea y la expansión de la modernidad. Si en el antiguo régimen definían situaciones más bien espaciales que culturales, con la llegada de la modernidad y la difusión de la cultura burguesa, lo público y lo privado se convirtieron en relaciones sociales y cobraron gran relieve al transformarse en elementos fundamentales de la vida cotidiana, la estructura mental y la construcción de la subjetividad.

Además de su polisemia, otra característica de ambas categorías es que se entremezclan continuamente; como dice Ernesto Gar-

[4] Warner, *Público, públicos, contrapúblicos,* pp. 23-29.
[5] García Canclini, "Público-privado…".
[6] Warner, *Público, públicos, contrapúblicos,* pp. 23-29.

zón, la mayoría de las cosas son privadas en un sentido y públicas en otro.[7] *Ninguna decisión o espacio es absolutamente privado, en el sentido de estar completamente fuera del alcance de la autoridad.* En muchos aspectos la esfera pública también es privada, como en las tertulias que casi siempre han sido conversaciones privadas en espacios abiertos. En un foro público puede haber una discusión privada entre dos o más personas, pero si se difunde ampliamente se convierte en opinión pública. En una comida privada en un restaurante se pueden tomar decisiones públicas muy importantes. Un claro ejemplo de cómo ambas categorías se traslapan es el matrimonio, que por un lado es privado, sobre todo lo relacionado con el vínculo afectivo y la vida sexual, pero también público cuando involucra a la Iglesia o al Estado y se formaliza ante un párroco o un juez y requiere su registro parroquial o civil.[8]

Ahora bien, cuando aplicamos estos conceptos para comprender las vidas de las figuras públicas, la explicación se vuelve más compleja, pues como señala Garzón, a medida que el papel del personaje adquiere mayores connotaciones públicas, la esfera de su vida privada se va reduciendo, hasta que el límite entre lo público y lo privado llega a ser un difuso velo que no nos deja ver claramente.[9] En los análisis de la política contemporánea, cuanto mayor sea el poder de la figura pública, mayor es la necesidad de acceder a más y más información de su vida personal para conocer su condición moral. Pero con las figuras históricas sucede lo contrario, pues durante mucho tiempo se mantuvo ese valor de la mentalidad burguesa de ocultar todos los actos privados. Por eso podría ser relevante llevar el análisis de lo privado al estudio de las figuras públicas del pasado, para así conocer la totalidad de sus personalidades. La historia de la vida cotidiana estaría incompleta si no escribiéramos la historia privada escondida de las figuras públicas del pasado.

[7] Garzón, *Lo íntimo, lo privado y lo público,* p. 20.
[8] Escalante, *El derecho a la privacidad,* p. 22.
[9] Garzón, *Lo íntimo, lo privado y lo público,* p. 27.

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO EN CONTEXTOS SOCIALES MÁS QUE ESPACIALES

Si retomamos la idea de que lo público y lo privado son categorías históricas, es necesario explicar la sedimentación de significados que van dejando en cada etapa histórica. En particular propongo construir una primera aproximación al uso de dichas categorías para México, entre la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Para lograr lo anterior utilizaré el modelo de Warner, quien establece los tres usos fundamentales de ambas esferas: el primero, se emplean para explicar contextos sociales más que espaciales; el segundo, se aplican con distintos géneros de lenguaje que buscan manifestar u ocultar sentimientos; y el tercero, su utilización se entremezcla continuamente, por lo que los discursos no son claramente diferenciados.[10]

A continuación intentaré aplicar dicho modelo para explicar los procesos de divorcio de algunas figuras públicas y las distintas relaciones entre lo público y lo privado. La primera utilización de la dicotomía, en la segunda mitad del siglo XIX, tiene que ver con el contexto de la plena inserción de México al capitalismo industrial como nación exportadora de materias primas. En dicho escenario se expandió entre la élite política y social del país la mentalidad burguesa con su excesiva racionalidad y espíritu de orden y cálculo. Se tomó la actividad económica como paradigma de todos los hechos sociales que giraron en torno a las nociones de propiedad privada y cultura monetaria. Como nunca antes, la posesión de capital se convirtió en pilar de la élite política,[11] asimilando el prestigio social con la riqueza y el valor sacrosanto del trabajo, la honorabilidad, el rango de la fortuna y las relaciones.[12] En esa tónica, los políticos mexicanos llenaron su

[10] Warner, *Público, públicos, contrapúblicos*, pp. 24-26.
[11] Rabi, "Reflexiones sobre la cultura burguesa…".
[12] Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, p. 141.

vida pública de apariencias, convenciones y defensa a ultranza del estatus.[13]

La esfera de lo público se centró, sobre todo, en el Estado moderno y su discurso nacionalista y patriótico que buscaba la unión de todos los grupos sociales, además de la difusión del pensamiento progresista.[14] Es así como lo público y el Estado se expandieron a casi todos los ámbitos de la vida e intentaron desplazar funciones y competencias que anteriormente correspondían a los antiguos cuerpos o grupos sociales del antiguo régimen. Entre la burocracia y el gobierno mexicano se difundieron la empleomanía y el aspirantismo,[15] además de los valores de la meritocracia y el éxito personal, político y económico. En dicho escenario cultural, los políticos mexicanos ajustaron su comportamiento a convenciones, normas, actitudes y valores preestablecidos que rechazaban todo comportamiento imprevisible o que expresara emociones intensas. La ideología burguesa[16] estableció una clara separación entre lo público y lo privado e impuso una creciente negación y desvalorización de este último. Lo privado para las figuras públicas masculinas fue lo carente de importancia, era "lo que no tenía relevancia" por ser egoísta y emotivo. Así, en la burocracia moderna se creó una distinción normativa entre función pública y persona privada; en el gobierno no debía existir el interés personal y en las discusiones públicas no debía tratarse ningún tema privado. Los personajes históricos para ser públicos tenían que hacer a un lado su interés privado y la expresión espontánea de emociones, y solo concentrarse en sus acciones públicas. Muchas figuras de renombre aprendieron a poner un velo de oscuridad en relación a todo lo privado y la mayoría de ellos consideraba a lo privado como algo negativo;

[13] Benoist, "El burgués…".

[14] Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, p. 40.

[15] Sánchez, *La corrupción administrativa en México,* p. 238.

[16] José Luis Romero define la ideología como un sistema de ideas que se asignan valor de verdad absoluta en un sentido progresivo o proyectivo y el futuro parece desprenderse del presente (véase Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, p. 45.

ya que casi todos los varones públicos se dedicaron a ocultar los actos de su vida privada, sus intereses privados no debían ser abiertos a los ojos del escrutinio público. Sin embargo, uno de los efectos perversos de negar y "privar" de valor a la esfera privada fue que se ocultaron los actos en los que hubo ciertos conflictos personales en las acciones de las figuras públicas, por lo que algunas reformas vinculadas al ámbito de lo familiar estuvieron directamente condicionadas por los intereses privados de los políticos.

En la actualidad el conflicto de intereses ocurre cuando una acción pública de interés primario para toda la sociedad puede estar condicionada por un interés secundario de beneficio personal; aunque dicho conflicto no es en sí corrupción, puede llevar a ella cuando sucede una situación de riesgo objetivo. Por lo que cada vez más se insiste en establecer las situaciones de riesgo en las que se contraponen o sobreponen los intereses personales con los institucionales. En el presente lo que se busca es limitar las actuaciones de los servidores públicos así como exigir una constante rendición de cuentas mediante mecanismos de atribución de responsabilidades y sistemas de gestión de procesos. Pero para el pasado, cuando lo privado era oculto y negado, ni siquiera se prestaba atención a la coincidencia de intereses privados de un político con su participación en la legislación de reformas que supuestamente eran emitidas para beneficio de toda la sociedad. No solamente había un vacío legal sino también un vacío cultural que negaba la posibilidad de cualquier conflicto cuando había una probable concurrencia de intereses entre lo privado y lo público. Aunque si bien no lo podemos llamar corrupción, considero que su análisis puede aportar algunos elementos para entender las características del uso y abuso del poder o del cargo en la época del auge de la mentalidad burguesa. Es decir, la exaltación de lo público y negación total de lo privado no solo aumentó las simulaciones sino que también pudo haber dado nuevas connotaciones al problema histórico de la corrupción en México. La élite política mexicana, al asumir la moral burguesa, se llenó de falsos deberes y obligaciones hipócritas. El discurso patrio también se rodeó de

fuertes lazos de fraternidad, compadrazgo y clientelismo que invadieron todo el quehacer político.

En relación con el ocultamiento de lo privado y la simulación en el ámbito colectivo, viene a colación el caso del divorcio de Palavicini, que mencioné líneas arriba, en el que se podría plantear la posibilidad de la coexistencia de intereses entre la vida privada de Palavicini y la reforma del divorcio en la Revolución mexicana. Lo relevante de la situación es que Palavicini actuó de la misma manera que casi todos los hombres públicos cuando se enteraron de que habían sido maridos engañados, pues sus esposas fueron infieles y dichos sucesos se convirtieron en escándalos públicos, por lo que no le quedó más remedio que promover su divorcio. Pero no sólo eso, sino que, además, Palavicini primero se enteró del adulterio de su mujer María Piñeyro, a continuación la demandó penalmente por adulterio pero no se divorció, luego promovió la reforma del divorcio de finales de 1914 y principios de 1915, mientras se conseguía una joven y fiel novia en el puerto de Veracruz y, después de varios meses, entonces sí demandó el divorcio por la causa probada del adulterio de su mujer y se casó por segunda vez.[17] El haber sido redactor de la nueva ley del divorcio y después beneficiarse de dicha reforma nos lleva a profundizar en el análisis de la compleja relación de los contextos sociales entre lo público y lo privado. En la expansión de la mentalidad burguesa, Palavicini fue un típico representante de la élite política en la búsqueda de mantener su estatus, sus apariencias y convenciones y no actuó con honradez, pues en la autobiografía que publicó en 1937 llamada *Mi vida revolucionaria* hizo el juramento de solo hablar con la "verdad" en todo lo referente a su participación en la Revolución mexicana; sin embargo, negó por completo que se hubiese beneficiado con la ley del divorcio que él mismo redactó, publicitó y utilizó personalmente.[18]

Otro ejemplo para explicar los complejos contextos sociales en la relación entre lo público y lo privado, es el abuso de poder del presi-

[17] García Peña, *Un divorcio secreto*…

[18] Palavicini, *Mi vida revolucionaria,* pp. 8, 230.

dente Manuel González con la reforma del Código Civil de 1883 y que entró en vigor en 1884, pues las acciones privadas determinaron claramente los actos públicos que realizó González al promover la reforma y abolir la herencia forzosa e introducir la libertad de testar. Eso le permitió heredar a los hijos que tuvo con su amante Juana Horn, en detrimento de su hijo legítimo Fernando González Mantecón, producto de su único matrimonio con Laura Mantecón.[19]

Al revisar estos dos procesos reformistas, y el de González con su libertad para heredar, el de Palavicini con su divorcio total, surge el desafío de cómo construir una historia más amplia y compleja que incluya lo público y lo privado en los procesos reformistas del Porfiriato y la Revolución. En ambos personajes hubo ciertas acciones públicas que ocultaron beneficios privados, ¿simple coincidencia de intereses? En el Porfiriato Manuel González cometió abuso de poder al promover una reforma de la que se benefició directamente y en la Revolución Félix Palavicini vivió un probable conflicto de intereses cuando pospuso su divorcio hasta después de haberse promulgado la reforma que él mismo contribuyó a redactar. Entonces, la mentalidad burguesa de restarle importancia a la vida privada llevó a que muchos actos de los políticos guiados por sus intereses privados fueran ocultados. Sin embargo, si dejamos de considerar que lo privado es irrelevante para el análisis de las acciones públicas, entonces veríamos que más bien fueron actos de encubrimiento que históricamente se han justificado en esa hipocresía burguesa de separar lo público de lo privado y que a la larga contribuyeron al desgaste de dicha mentalidad.

HOMBRES Y MUJERES EN LA DOBLE MORAL BURGUESA

El segundo uso fundamental de la dicotomía público-privado proviene de la idea de que cada una de estas esferas implica distintos géneros de lenguaje cuyo objetivo fundamental es manifestar u

[19] García Peña, *El fracaso del amor*…, pp. 235 y ss.

ocultar sentimientos. Lo público se vincula a categorías analíticas, supuestamente objetivas y construidas a partir de una plena racionalización; mientras que lo privado se manifiesta en relaciones interpersonales, la experiencia subjetiva emocional y todo lo relacionado con el ámbito doméstico y su vida cotidiana.

Durante la consolidación de la mentalidad burguesa en México el ámbito por excelencia de lo público fue el discurso nacionalista del Estado. Los hombres públicos de la época justificaban todas sus acciones, excepto las privadas, en un profundo sentimiento patriótico. El amor a la patria expresado en un discurso racionalizado era el único afecto permitido en el ámbito público. Ahora bien, gran parte del discurso público se centró en la misión histórica de un Estado nacional que cohesionaría al país en el desarrollo capitalista. La élite política no solo exaltaba los símbolos patrios de México, desde la historia hasta la bandera, sino que también se adjudicaba el derecho de definir a la patria ante el resto de la nación, gracias a la acción unificadora del Estado. Una y otra vez los discursos de los políticos insistían en el desinterés con el que realizaban sus acciones públicas, además de la disciplina y abnegación con que servían a los intereses de la nación.

Por su parte, lo privado, para la época, más que centrarse en las personas y su libertad económica se ubicó en la institución familiar, sus relaciones personales y emotivas. En la tensión entre el interés público del Estado y el interés individual la solución estuvo no en una conducta proba sino en el ocultamiento de los actos privados, gracias a la práctica cultural de negar todo lo privado y fundamentado en el pudor burgués de encubrir y disimular las emociones. Por lo tanto, al negarse el ámbito de lo privado aumentaron la hipocresía pública, las máscaras de honorabilidad y la rigidez emocional.

El mejor ejemplo con el que se puede ilustrar el distinto uso del lenguaje y de las emociones en los ámbitos de lo público y lo privado lo constituye sin lugar a dudas la doble moral burguesa que estableció una dualidad de criterios para mirar los comportamientos de los varones y de las mujeres. Dicha moral estuvo fundada en los principios del privilegio y la jerarquía y se extendió

ampliamente en el periodo señalado.[20] Aunque existía desde antes, en la mentalidad burguesa se acentuó una clara desigualdad de los géneros, lo que significaba que la misma acción o comportamiento era observado de manera diferente, ya se tratase de un hombre o de una mujer, pues se esperaban distintas experiencias físicas y emocionales para cada uno de ellos, con valores también distintos. Como dice Warner, lo público y lo privado están cargados de masculinidad y feminidad, respectivamente.[21]

Gracias a la doble moral los varones asumían lo privado como el uso de su plena libertad individual, ocultando sus sentimientos, negando su compulsión sexual y encubriendo sus múltiples infidelidades. Los hombres se presentaban en el ámbito público sin el más mínimo cuestionamiento a su masculinidad. Por su parte, las mujeres no podían asumir plenamente su individualidad en dicha esfera y en forma independiente de su unidad familiar. De tal manera que las mujeres famosas que tuvieron un desempeño relevante en el ámbito público siempre fueron vistas, y ellas mismas se consideraban, como vinculadas a lo privado y exponiendo la vulnerabilidad de su intimidad. A pesar de su excelente desempeño en lo público, las mujeres famosas o "públicas" estaban atadas al cumplimiento de sus virtudes privadas, su vida cotidiana y sus obligaciones domésticas.

Un ejemplo de esta doble moral burguesa fue el distinto comportamiento que mujeres y hombres públicos asumieron ante sus respectivos divorcios. A diferencia de los varones, quienes se empeñaron siempre en ocultar sus divorcios, mujeres de la talla de la diva dramática Virginia Fábregas en la primera década del siglo xx o la famosa feminista María Ríos Cárdenas, fundadora de la revista *Mujer. Periódico independiente para la elevación moral e intelectual de la mujer*, de los años veinte, no ocultaron sus divorcios sino que más bien los convirtieron en discursos hiperbólicos de su persona. Mintieron para magnificar su figura heroica en su vida privada durante sus respectivos divorcios. Virginia Fábregas habló de su divorcio en

[20] Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa,* p. 97.
[21] Warner, *Público, públicos, contrapúblicos,* p. 20.

1911 ante la prensa de México y de América Latina como si estuviese representado uno de sus tantos papeles dramáticos; ella fue la víctima, y su malvado marido, el también actor Francisco Cardona, la hizo sufrir de una forma indecible debido a su afición por las mujeres y el alcohol.[22] Por su parte, María Ríos Cárdenas, feminista defensora de los derechos de las mujeres, negó a la prensa el mucho trabajo que le costó divorciarse de su marido Rafael Montes de Oca, quien padeció de sífilis por más de treinta años entre 1895 y 1928. Al explicar su divorcio a la prensa de la época, Ríos construyó una autoimagen idealizada de haber logrado la disolución de su matrimonio totalmente a su favor al ganar la sentencia y la pensión alimenticia, acorde con su imagen pública de mujer independiente.[23]

Entonces, en la época señalada existió un distinto comportamiento de mujeres y hombres públicos con respecto a sus divorcios; mientras ellas exaltaban su imagen privada sin ningún resquemor, ellos ocultaban y negaban todos los indicios de su vida privada. Esto propició diversos aprendizajes culturales de lo permitido para ambos sexos, con diferentes implicaciones de género, y determinó distintas estructuras mentales y un uso diferenciado de la doble moral burguesa.

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO SE ENTREMEZCLAN Y CONFUNDEN

El tercero y último uso fundamental de la dicotomía público-privado tiene que ver con su compleja diferenciación y con que muchas veces ambas esferas se entremezclan. Como ya señalé líneas

[22] García Peña, "La diva Virginia Fábregas…".

[23] Fondo Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Sección Siglo XX, Juicios Civiles, Juzgado 9 de lo Civil, Núm. de Registro 362, Actor: Ríos Cárdenas de Montes de Oca, María, demandado: Rafael Montes de Oca, Ordinario Civil, Divorcio Necesario, Juez Lic. Roberto Olagaray, inició 23 de abril de 1928, finalizó 15 de enero de 1930. Expediente 399734, ff. 113, año 1928, caja 2193 (4 cuadernillos), Archivo General de la Nación.

arriba, la mayoría de las cosas son privadas en un sentido y públicas en otro. En particular deseo reflexionar sobre cómo los matrimonios y divorcios de las figuras públicas nos ayudan a entender lo difícil que resulta diferenciar ambas esferas, no sólo por la presencia de instituciones como el Registro Civil y el Estado que regulan la convivencia de la pareja, sino por la propia vida pública de los personajes involucrados. Recordemos que a medida que un funcionario tiene un papel más destacado en la vida pública del país, su figura adquiere mayores connotaciones públicas y la esfera de su vida privada se va reduciendo, hasta que el límite entre lo público y lo privado se convierte en una difusa frontera. Y como señala Fernando Escalante, llega un punto en que el ámbito de lo privado queda desbordado en actividades de la vida social.[24]

Un ejemplo vinculado a esta idea de la difusa frontera entre lo público y lo privado lo constituye el divorcio del famoso abogado Eduardo Pallares en 1918, figura importante durante la primera mitad del siglo xx, quien se desempeñó como periodista, abogado y opositor de los regímenes posrevolucionarios.

En 1917 el presidente Venustiano Carranza integró la reforma del divorcio, de la que hablé en páginas anteriores, a la famosa *Ley Sobre relaciones Familiares*, principal normatividad del ámbito familiar que estuvo vigente en México hasta 1928. Tras la promulgación de dicha normatividad, Pallares publicó un acucioso estudio para criticarla pues —según él— promovía la descomposición social en México.[25] Sin embargo, a los pocos meses de esta publicación, Pallares fue otro hombre público que sufrió en carne propia la infidelidad de su mujer Esperanza González y no tuvo más remedio que promover su divorcio en 1918, pero al igual que Palavicini, ocultó esa parte de su vida privada, incluso a su propia familia.

El caso de Pallares refleja claramente cómo se traslapan y sobreponen lo público con lo privado, pues resulta que en octubre de

[24] Escalante, *El derecho a la privacidad*, p. 12.
[25] Pallares, *Ley sobre relaciones familiares*…

1918 la esposa desapareció y el rumor popular fue que había sido secuestrada por militares autoritarios, por lo que toda la ciudad de México se movilizó para buscarla y dar con su paradero. Hubo marchas y manifestaciones de estudiantes, periodistas, incluso diversos diputados se pronunciaron a favor de rescatar a la señora Pallares de las manos del Ejército; pero en cuanto se difundió que la verdadera historia había sido la fuga de Esperanza González con su amante, la historia transitó de un asunto público del secuestro pretoriano a otro de la esfera privada y sus dolorosos adulterios. En esta lógica, una carta que Pallares dirigió al Procurador General del Distrito Federal el 16 de octubre de 1918 explicó el difuso tránsito de un asunto público de un secuestro a otro privado de cuestiones de adulterio:

> […] han llegado a mi conocimiento informaciones que me hacen dudar de si mi esposa fue o no víctima de un secuestro. En la amarga situación de mi espíritu ocurro a Usted como amigo de muchos años y como funcionario honorabilísimo que es, para que me dispense su valiosa ayuda para lograr el completo esclarecimiento de los hechos. En mi incertidumbre pido a usted que se averigüe plenamente la verdad; si mi esposa ha sido plagiada, para que se castigue con el rigor de la ley a los culpables; si no fuera así, para que igualmente se castigue a los que destruirían la felicidad de mi hogar y la paz del corazón de un hombre honrado.[26]

En esta carta de Pallares podemos ver dos tipos de discursos: mientras se especulaba sobre un supuesto secuestro por parte de militares, argumentó en función de la honorabilidad pública y la justicia de la aplicación de la ley; pero en cuanto el asuntó se deslizó hacia la desbordante pasión del adulterio, entonces Pallares se permitió a sí mismo expresar emociones como el quebranto de su corazón, aunque pronto regresó al discurso público de buscar la verdad, juzgar y castigar.

[26] García Peña, "Amor y pasión sexual…".

Después de su divorcio, Pallares guardó en lo profundo de su conciencia esa dolorosa historia y actuó como si no hubiera pasado nada, al igual que Manuel González, Félix Palavicini y muchos otros varones públicos, quienes según la mentalidad burguesa siguieron ocultando sus intereses privados en sus acciones públicas.

CONSIDERACIONES FINALES: EL DESGASTE DE LA MORAL BURGUESA

A lo largo de estas páginas y mediante los ejemplos de los divorcios de algunos famosos he querido construir una primera aproximación de cómo entender la relación de lo público con lo privado en la historia de México. Se trata de desenterrar la oculta historia privada de las figuras públicas y elaborar explicaciones más complejas del devenir histórico que incluyan los dos ámbitos. Considero que la mejor manera de conocer a un personaje y su tránsito por la historia es vinculando ambas esferas de su vida. Relacionar lo privado con lo público tiene el objetivo de transformar nuestra comprensión tradicional de la historia y entender las acciones y discursos de las figuras públicas en contextos específicos y desde la complejidad de su individualidad, sus procesos de subjetivación y su imagen pública. Lo que se busca es relacionar los sentimientos con los hechos públicos. Entonces, las historias del Estado, lo político y sus acciones gubernamentales tienen que ver con las de los individuos, su interioridad y su experiencia subjetiva y emocional.

El contexto social básico estudiado en este texto ha sido la difusión de la mentalidad burguesa en México que ocurrió durante la expansión del Estado nación, y cómo, a fin de cuentas su fundamento cultural de separar lo público de lo privado dio nuevos elementos que ayudaron al desgaste de dicha mentalidad. El uso diferenciado del lenguaje entre lo público y lo privado nos llevó al planteamiento de que al negarse el ámbito de lo privado aumentó

la hipocresía pública, y al hablar de un exaltado discurso patriótico se estaban encubriendo múltiples conflictos o coincidencias de intereses de la élite política. En lo que respecta a la doble moral burguesa, las mujeres y los hombres públicos tuvieron un comportamiento muy distinto ante sus divorcios, y mientras ellas exaltaban su imagen privada, ellos ocultaban todo. Finalmente planteé la situación de que ambas categorías se entremezclan y confunden casi todo el tiempo, pues prácticamente todo es público en un sentido y privado en otro.

Para concluir solo quisiera reflexionar sobre cómo se fue desgastando la mentalidad burguesa a medida que avanzó la primera mitad del siglo xx. Tras la Revolución mexicana se sucedieron múltiples cambios en la familia, retrocedieron los valores religiosos, se expandió el divorcio, irrumpieron el feminismo mexicano y la cultura de las mujeres liberadas con cabellos cortos, vestidos sueltos y comportamientos desenfadados de las llamadas *flappers*; todo esto fue minando la imagen de la vida social montada sobre la familia y la rígida separación entre lo público y lo privado.[27]

No obstante la llegada de una nueva generación de políticos mexicanos con grandes aspiraciones humanistas, subsistieron muchos de los valores decimonónicos. Las figuras públicas de la época se debatieron en una dualidad: por un lado, se fortalecieron identidades conservadoras-tradicionalistas y los viejos vicios de la corrupción; pero por otro, hubo una mayor apertura hacia la búsqueda de una mayor libertad individual. En este contexto, el sentimiento negativo de lo privado comenzó a desgastarse, al tiempo que entró en crisis la sociedad burguesa decimonónica.

El cambio más relevante que me interesa enfatizar fue la revalorización del ámbito de lo privado que poco a poco se fue expandiendo hacia la intensificación de las privacidades en una amplia cartografía que incluyó la amistad e intimidad con todos los valores de la privacía. A la intimidad hay que entenderla como el ám-

[27] Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa,* p. 154.

bito de los pensamientos y el último reducto de lo personal que el individuo guarda para sí mismo y que no forzosamente se vincula con todos los ámbitos de la vida privada.[28] En ese sentido, Luis Villoro señala que para los años treinta comenzó a cobrar relieve la búsqueda de una intimidad en México.[29] Entonces, la intimidad surgió como una nueva área que complejizó la dicotomía público-privado y se transformó en tres esferas de la convivencia básica: lo público, lo privado y lo íntimo.[30]

Progresivamente, el individuo y sus valores individualistas se fueron imponiendo al tiempo que aumentaba la clase media y el proletariado en la ciudad. Con la expansión de los derechos humanos y los derechos civiles, en particular durante la segunda mitad del siglo XX, la vida privada adquirió gran relevancia y la privacidad pasó a tener un valor distintivo, como libertad, individualidad, interioridad, autenticidad. Entonces el individuo fue ocupando el centro de todo el sistema de referencias, remodelando, a pesar de la inercia social y de múltiples resistencias, los valores, el imaginario y las instituciones.

Así que el viejo poder de la mentalidad burguesa del siglo XIX, centrado en la estricta separación de lo público y privado con el miedo al desprestigio y al juicio negativo de la opinión común, fue sustituido por la expansión del proceso de individuación: ahora el individuo se focaliza en sí mismo y, como señala Fernando Escalante, el largo proceso significó el traslado de las instituciones a las personas.[31] En el presente se valora de mejor manera la honestidad que el discreto pudor, ahora más que la apariencia se busca la coherencia entre lo público y lo privado, pues se ha reconocido que las emociones y su expresión subyacen en ambas esferas.[32]

[28] Garzón, *Lo íntimo, lo privado y lo público*, p. 16.
[29] Villoro, "La cultura mexicana…".
[30] Garzón, *Lo íntimo, lo privado y lo público*, p. 28.
[31] Escalante, *El derecho a la privacidad,* p. 33.
[32] Dalmau, *El ocaso del pudor,* p. 46.

BIBLIOGRAFÍA

Benoist, Alain de, "El burgués: paradigma del hombre moderno", *Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea*, núm. 38: *Werner Sombart*, El burgués: Homo œconomicus moderno, pp. 3-18.

Dalmau, Miguel, *El ocaso del pudor*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.

Escalante Gonzalbo, Fernando, "La corrupción política: apuntes para un modelo teórico", *Foro Internacional*, vol. XXX, núm. 2, 1989, pp. 328-345.

——, *El derecho a la privacidad*, México, IFAI, 2008.

García Canclini, Néstor, "Público-privado: la ciudadanía desdibujada", *Alteridades,* 1996, vol. 6, núm. 11, pp. 5-10.

García Peña, Ana Lidia, *El fracaso del amor: género e individualismo en el siglo XIX mexicano*. El Colegio de México–Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.

——, "Amor y pasión sexual en el México posrevolucionario: el caso de Eduardo Pallares", en Pilar Gonzalbo, (coord.) *Amor e historia. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 245-275.

——, *Un divorcio secreto en la Revolución mexicana: ¡Todo por una jarocha!*, México, El Colegio de México, 2017.

——, "La diva Virginia Fábregas: intersecciones entre su teatro y su vida, 1888-1950", *Latin American Theatre Review*, vol. 52, núm. 1, primavera de 2018, pp. 135-153.

Garzón Valdés, Ernesto, *Lo íntimo, lo privado y lo público*, México, IFAI, 2007.

Morris, S.D., *Corrupción y política en el México contemporáneo,* México, Siglo XXI Editores, 1992.

Palavicini, Félix Fulgencio, *Mi vida revolucionaria*, México, Botas, 1937.

Pallares, Eduardo, *Ley sobre relaciones familiares, comentada y concordada con el Código Civil vigente del Distrito Federal y leyes extranjeras,* México, Librería de Vda. de Ch. Bouret, 1917.

Rabi, Lior, "Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, núm. 31, 2015,

pp.91-113.<*https://www.researchgate.net/publication/305957956_Reflexiones_sobre_la_cultura_burguesa_La_etica_de_Jose_Ortega_y_Gasset*> [consultado el 22 de mayo de 2018].

Romero, José Luis, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza, 1999.

Sánchez González, Jorge Juan, *La corrupción administrativa en México*, Toluca, Instituto de Administración Pública del Estado de México, 2012.

Sombart, Werner, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* [1913], Madrid, Alianza, 1993.

Villoro, Luis, "La cultura mexicana de 1910 a 1960", *Historia Mexicana,* vol. 10, núm. 2, pp. 196-219, octubre de 1960. Disponible en <*http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/858/749*> [consultado el 10 de marzo de 2018].

Warner, Michael, *Público, públicos, contrapúblicos,* México, FCE, 2012.

Zaid, Gabriel, "La propiedad privada de las funciones públicas", *Vuelta,* núm.120, noviembre de 1986, pp. 25-32.

LAS PASIONES PRIVADAS Y LOS LÍMITES DEL PODER

DIÁLOGO DEL OBISPO Y EL ARCEDIANO. JUAN DE ZUMÁRRAGA Y JUAN DE NEGRETE (1545)

Enrique González González
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM

Dos vehemencias en conflicto. De un lado, el vizcaíno de Durango, fray Juan de Zumárraga (*ca*. 1468-1548), primer obispo de México, llegado a la capital desde 1528, y muerto, con nombramiento de arzobispo, en 1548.[1] S u colisión frontal con la primera audiencia, pero más aún, sus copiosas cartas a Castilla, revelan su carácter exaltado: tildó al clérigo Diego Díaz, de "miembro del antecristo", y expresó que, "de mi voto, hasta desgradualle y relajarle no pararía, y que los indios lo viesen ahorcado, me consolaría tanto". Y aseguraba al príncipe: "yo le quemaría si me fuese lícito".[2] De ahí sus sonoros choques con la autoridad secular, pero también con su

[1] González González, en "El arcediano de México…", estudio general sobre Negrete, del que procede parte de la información aquí aducida. Para la presente versión se contó con el respaldo del proyecto IN402218 "Libros y letrados en el gobierno de Indias", del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la DGAPA-UNAM. Sobre Zumárraga, aparte de Gil, *Primeras 'Doctrinas'…*, es aún indispensable García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*… Con todo y su explícito propósito apologético, contiene documentos básicos, en particular en la reedición. Greenleaf, en *Zumárraga and his Family*…, publicó una colección de cartas familiares que ilustran un ángulo hasta entonces poco conocido del obispo: las transferencias de capital a su familia, y para el proyecto de fundar un mayorazgo, con un beaterio y una hospedería de frailes en su patria, Durango.

[2] García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*…, carta a Tello de Sandoval, 12 de noviembre de 1547, IV, p. 190. Y al príncipe, del 4 de diciembre del mismo, en p. 225.

cabildo, con clérigos y religiosos. En uno de sus frecuentes arranques de exaltación, tachó a la Nueva España, de "sentina e latrina e recetáculo de todos los malos clérigos y frailes".[3]

En el ángulo opuesto, don Juan de Negrete (*ca*. 1505-1555), llegado a México en 1541 como primer catedrático secular de teología y con calidad de arcediano del cabildo catedral. Leonés, sus padres tenían algún patrimonio en Paredes de Nava, rica en granos, pero ninguno de sus parientes recibe tratamiento de *don* en los papeles conocidos. Paredes fue erigida en condado en 1452, en favor de Rodrigo Manrique, maestre de la orden de Santiago, y padre de Jorge, el poeta de las *Coplas*, y de Alonso, quien llegó a arzobispo de Sevilla e inquisidor general. Los sucesivos condes también llevaron hábito de la orden. Negrete lo vestía con grado de comendador. Tal vez sus grados académicos y su lugar de origen lo hicieron protegido de la poderosa familia, bien de los seglares o del dignatario eclesiástico; pero todo son conjeturas. Hombre de mundo, había residido en París, donde se graduó de maestro en artes en 1527, en plena eclosión de la Reforma. Quizás se doctoró en teología en Salamanca, donde consta que un criado lo asistía.[4] Le gustaba salir de caza con los virreyes, y disparar "a las liebres" con su propia ballesta. No se privaba de las corridas de toros, a pesar de las tajantes prohibiciones de Zumárraga, ni vestía con la austeridad exigida por su prelado. Tanto el virrey Antonio de Mendoza, como Luis de Velasco, su sucesor, tenían hábito de Santiago; sin duda por tal motivo protegían a su cofrade, cuyo estilo dicharachero y mordaz les debía simpatizar. En cambio, muy pronto se enemistó con Zumárraga y, más aún, con su mayordomo.

¿De qué modo se comportaban entre sí los miembros de las élites novohispanas en su vida diaria? Es un asunto que no siempre se plantea, con el resultado de que grandes figuras de la historia se nos ofrecen a veces como personajes acartonados, en una especie de permanente foto fija. Baste pensar en las imágenes estáticas de

[3] Carta a Tello, citada, p. 191.

[4] González González, "El arcediano de México…", en especial pp. 33-37.

Zumárraga, tal como lo representaron los cuadros al óleo y los numerosos grabados que seguimos utilizando hasta hoy. Sin embargo, hay fuentes que nos revelan los constantes conflictos en que vivían enzarzados y, muy en especial, el mundo de incontenibles rumores y hablillas que corrían a todos los niveles de la sociedad, destrozando prestigios o poniéndolos en entredicho. El presente diálogo entre el obispo y su arcediano, y la historia de su gestación, nos aporta un valioso testimonio de las fricciones entre individuos que, en principio, militaban en el mismo bando, como Zumárraga y el arcediano del cabildo. Lejos de resultar inocuos, tales desfogues orales y escritos podían resultar determinantes para la suerte de un individuo o de un grupo.

Tan exaltado como el obispo, el arcediano Negrete tenía temple socarrón y lengua afilada; no perdonaba a quien caía de su gracia, y se mofaba sin piedad de su prelado; a veces, colocándose a su espalda, parodiaba sus gestos. Osó acusar a un licenciado Téllez, padre de 22 hijos, de que "casa i descasa, hace clérigos y legos, ayuda i contradice, tiene hijos y demonios, es cristiano y moro, está sin ley y tiene todas las leyes […]".[5] Tampoco escapaban a su insidia algunos cofrades en la catedral. Según sus enemigos en el cabildo, Negrete acusaba al chantre de que, para casar a su hermana, la había hecho fingirse embarazada, colocándole una "barriga" que en realidad era "un vientre de carnero". Apodó *Catalina* a un racionero, a otro *La soltera,* o *Judío*. Pero los malquerientes del catedrático de teología también tenían argumentos para acusarlo: una singular predilección por las casadas. Una "comadre", de quien se distanció, lo acusó de que, en plena catedral, la saludaba: "¿Cómo está mi coñito?". En suma, según declaró uno de sus enemigos, Negrete tenía el arte de "hazer desatinar a personas cuerdas con lo que dize".[6]

Las mencionadas habladurías se conocen gracias a tres expedientes legales, dos de ellos inéditos. El primero —y único publi-

[5] Del Paso y Troncoso*, Epistolario de Nueva España*…, vol. 6, exp. 359, p. 207.

[6] *Información* (1547).

cado—, es el proceso al que Negrete fue sometido, en 1545, por divulgar una carta en que cuestionaba la actuación de Zumárraga.[7] El segundo consiste en una información ordenada por el obispo en 1547, donde los acusadores del arcediano, catorce individuos, hablan de su mordacidad y conducta poco recatada, por decir lo menos.[8] La falta de un auto análogo con los descargos del acusado, o de quienes pudieran informar en su favor, obliga a ser muy cautos y a no tomar las imputaciones al pie de la letra. En tercer lugar, está su testamento, redactado el último de septiembre de 1555, horas antes de morir, pieza que se complementa con el inventario de sus bienes y noticia de las medidas tomadas por los albaceas para cumplir su voluntad.[9] Ese trío documental se enriquece con unas cartas a España de Francisco Rodríguez Santos, tesorero de catedral de México y fiduciario del arcediano, para saldar los pendientes derivados del testamento.[10]

Al margen de lo anecdótico, los tres autos legales relacionados con Negrete resultan del mayor interés por varios motivos. Ellos, justo por su vivacidad, aportan un singular testimonio de las difi-

[7] Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), México, 336ª. Lo publicó Gil, *Primeras 'Doctrinas'…*, pp. 631-647. El expediente merece una edición que contextualice su jugoso contenido. Salvo indicación, se cita el texto editado.

[8] El proceso lo utilizó Méndez Arceo, *La Real y Pontificia…*, citándolo; AGI, México, 280. La misma signatura se reitera en unas fotocopias del propio AGI, obtenidas en 1988. Hoy día, el manuscrito, falto al menos de la hoja final, se consulta en la red PARES, como: México, 204, n. 26. Inédito y no paginado, cito: *Información* (1547) y el nombre del declarante. Víctor Gutiérrez lo ha transcrito.

[9] AGI, Contratación, 211, núm. 2, R, 7, inédito, sin foliar. Con el testamento, aparecen el inventario de bienes y las diligencias de los albaceas (cito: *Testamento* (1555) o *Inventario* (1555). También Víctor Gutiérrez lo transcribió). Con entusiasta diligencia y generosidad, la doctora María del Carmen Martínez localizó el documento en el AGI, y me lo comunicó sin reticencia alguna. Además, removió papeles de Valladolid en busca de otras noticias, con éxito parcial. Un enorme agradecimiento.

[10] Martínez Martínez, *Desde la otra orilla*…, publicó 11 cartas inéditas (1564-1572) del tesorero catedralicio, Francisco Rodríguez Santos, en las que éste se refiere a la herencia de Negrete.

cultades que debió afrontar, en el día a día, la Iglesia secular mientras trataba de implantarse y consolidarse en el Nuevo Mundo. De modo paralelo, el lenguaje coloquial empleado por varios de los testigos en sus declaraciones abre una ventana al mordaz mundillo cotidiano de dimes y diretes en aquella incipiente y dispareja sociedad. Pero, ante todo, perfilan un retrato del primer obispo de México y de su entorno, en su diario desempeño, que disiente en parte del que con frecuencia circula entre diversos autores.[11] De creer las murmuraciones del arcediano, Zumárraga era alguien codicioso de dineros, vehemente y precipitado, a más de inseguro y mudable. Por lo mismo, cometía o propiciaba diversas injusticias, y llegó a tener dramáticas diferencias con muchos de los colaboradores de su entorno. Tan azarosa actividad lo volvía en extremo escrupuloso en cuanto al riesgo de perder su alma.

Aquí se tratará ante todo del más antiguo de los autos mencionados.[12] Lo integró en 1548 el notario apostólico, y recoge, en apenas diez fojas, cuatro documentos interrelacionados. En primer lugar, el traslado de una carta en la que el arcediano informa de diversos rumores que corren contra el obispo, escrita por orden de éste. Carece de fecha, pero la habría escrito en diciembre de 1543. Negrete juró jamás comunicarla. Sin embargo, "pasados dos años" la mostró al menos a un bachiller, quien se denunció a sí mismo

[11] Corcuera de Mancera, en *De pícaros y malqueridos*…, ofrece una imagen del prelado bastante poco convencional.

[12] El expediente fue integrado por el notario eclesiástico, con breves aclaraciones entre documento y documento, el 3 de marzo de 1548 (véase nota 7). La primera pieza (ff. 1-2*v*.) es un traslado de la carta de Negrete; el notario explica que el arcediano la escribió y firmó "morando en la casa episcopal en fin de año, que sintió que lo querían despedir […]". Se trataría, pues, de últimos de diciembre, quizá el 31. La réplica episcopal (2ª pieza, con firma autógrafa del prelado), obedeció a que, "pasados dos años", Negrete difundió la carta "entre seglares". El obispo lo encarceló. La 3ª contiene la retractación del arcediano, preso. La 4ª, única fechada, contiene el auto del virrey en que da por zanjada la diferencia al conceder su perdón el obispo, y ordena que se le imponga penitencia, de 31 de diciembre de 1545. Ello permite datar los tres últimos documentos en dicho año; y el primero, en diciembre de 1543.

ante el obispo. Zumárraga, presa de cólera, encarceló al prebendado. En esa coyuntura, según narra el notario eclesiástico, el virrey "quiso intervenir" para "atajar y apaciguar" al prelado. Se convino en que el obispo escribiría una réplica a la carta del arcediano, que hoy conforma la segunda pieza del auto, con su firma autógrafa (ff. 3-7*v*), y que adopta la forma de un diálogo entre "El Arcediano" y "El Obispo". Tampoco tiene fecha, pero debió escribirse a finales de 1545. El virrey permitió a Negrete una contrarréplica, que consistió apenas en una breve retractación y solicitud de perdón, mismo que el prelado le otorgó, también sin data. Ella ocupa el tercer lugar en el auto y se intitula: "Segunda declaración del arcediano" (f. 8*v*). Por fin, el cuarto y último pliego es el traslado de un auto del virrey, de 31 de diciembre de 1545: da por resuelto el diferendo, y ordena que, frente al cabildo en pleno, Negrete, de rodillas ante el prelado, reciba penitencia y perdón.

Del citado expediente, la atención se centrará en los dos primeros papeles, la carta del arcediano y la respuesta dialogada del obispo. Si bien el documento completo se publicó hace algún tiempo, no se ha puesto énfasis en el género literario empleado por Zumárraga en su respuesta. En la actualidad, se acepta sin cuestión la medida en que las Doctrinas publicadas por el obispo en México entre 1543 y 1547 revelan una dependencia muy estrecha con escritos de otros autores, como Erasmo y Constantino Ponce de la Fuente. En particular, en la de 1546 se puso de manifiesto su correspondencia casi literal con la *Suma de Doctrina Christiana*, publicada por Constantino en Sevilla, en 1543. Zumárraga se habría limitado, en numerosos pasajes, a dar forma de prosa continua a lo que en el original era un diálogo. De modo análogo, puede plantearse que el obispo se valió de la carta de Negrete para reformular algunos de sus puntos, y replicarla a modo de diálogo. Se trataría, por tanto, de una obra original, que merece ser estudiada como tal.

Un examen a fondo del diálogo, y su eventual edición crítica, requieren, ante todo, el esclarecimiento puntual de los numerosos y prolijos dichos y hechos mencionados o aludidos, tanto en la

carta original de Negrete, como en el escrito de Zumárraga. Se trata de una empresa ardua, a causa de la dificultad —y quizá imposibilidad— de localizar buena parte de las fuentes primarias a que remiten ambos textos. En gran medida, se trata de varios de los procesos que se ventilaban en la audiencia eclesiástica del obispo, no todos conservados, al parecer.[13] En las siguientes páginas se pretende apenas plantear la cuestión y proponer algún avance que ayude a contextualizar el curso del conflicto que dio lugar al diálogo.

LA MISIVA DEL ARCEDIANO

Al llegar don Juan de Negrete a México, por agosto de 1541, Zumárraga lo acogió en las casas episcopales e hizo labrar un general "muy suntuoso", donde el catedrático enseñó teología por un tiempo difícil de precisar. También le dio posesión del arcedianato, la segunda dignidad del cabildo eclesiástico. Pronto hubo diferencias, propiciadas sin duda por el temple de Negrete. En particular, tuvo un choque frontal con el mayordomo del obispo, el exfraile Lorenzo Benito. La irregularidad canónica de su situación, y el hecho de que hubiera orden real de despachar a España a cuantos frailes hubiesen colgado los hábitos, autorizó a Negrete a tildarlo de "apóstata y descomulgado", es decir, prófugo del convento. Además, a causa de sus febriles diligencias comerciales, lo apodó "fray Andrés Mercader", tachándolo de "bullicioso tratante". En la citada misiva, lo acusó de haber lucrado en año y medio, mercando por las calles y en la propia casa del obispo, 1 300 castellanos. Y de presumir, por "toda la ciudad", y "en tiendas de mercaderes", hasta qué punto "halló a Vuestra Señoría pobre, y cómo le presta, y cuánto tendrá ahorrado el año que viene".[14]

[13] Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición…*, y Corcuera de Mancera, en *De pícaros y malqueridos…*, se han ocupado de procesos de la Inquisición episcopal de Zumárraga contra indios.

[14] Dado que el nombre del exfraile no era Andrés, es posible que el mote respondiera a algún refrán o conseja de la época. Pudo ser algo semejante al

En 1547, el chantre —uno de los enemigos de Negrete— dio una versión del conflicto con ribetes dramáticos. Depuso que,

> estando comiendo un día con su señoría, el dicho arcediano le dixo palabras de mucha afrenta al dicho mayordomo, por las quales el dicho mayordomo tomó un cuchillo para matar al dicho arcediano, si no fuera por[que] su señoría pusiera las manos en él. Y viendo esto su señoría, por evitar quistiones envió a su mayordomo a Castilla, teniendo necesidad de su servicio.[15]

Sin duda el chantre exageraba tendenciosamente, pues, a decir de Zumárraga, él mismo acabó por enjuiciar al exfraile, sin graves sanciones.[16] Con todo, fuentes alternativas, y Negrete de modo implícito, confirman que, en diciembre ("en fin de año"), bien de 1543, o quizás del anterior, el mayordomo lo amenazó con echarlo de la casa episcopal y quitarle el vino. Esa reyerta habría dado lugar a una entrevista del capitular con su prelado, quien le mandó poner sus argumentos por escrito. Para entonces, aún residía en el palacio episcopal.[17]

Zumárraga sabía de los rumores que Negrete propalaba, así como de diversas hablillas provocadas por algunas de sus medidas. Desde 1535 recibió en encomienda el pueblo de Ocuituco,[18] y se lo tachaba de abusar de sus indios, obligándolos a trabajos y servicios para construir la iglesia del pueblo, o para el hospital de las bubas, y aun para la misma catedral; todo ello aparte del tributo.

---

apodo que puso al canónigo Juan Bravo: por ser homónimo de uno de los líderes de las Comunidades de Castilla, en el lejano año de 1521, Negrete lo llamó *Comunero*.

[15] *Información* (1547), Respuesta del chantre a pregunta 18.

[16] Gil, *Primeras 'Doctrinas'…*, p. 639.

[17] Declaraciones del canónigo Juan Juárez y de Francisca de Ribera, *Información* (1547); pp. 634-635. En su respuesta al arcediano, en 1545, Zumárraga asegura que el mayordomo acabó siendo procesado por él. Gil, *Primeras 'Doctrinas'…*, p. 639.

[18] Gerhard, "El señorío de Ocuituco".

Peor aún, en 1539 condenó por idolatría al cacique del lugar y a dos principales. Sin embargo, al año siguiente se reveló que la acusación la había urdido Diego Díaz, el clérigo que el obispo tenía por vicario en su encomienda. Se imputó a Díaz estuprar a decenas de indias, con cuatro de las cuales vivía, así como a su propia hija, mestiza, casi niña. Más grave aún, de maltrato a los padres y maridos de las víctimas. Tanto, que él en persona habría torturado, asfixiado y sepultado al indio Francisco en el calabozo de la iglesia. Los escabrosos problemas ponían al prelado en situación crítica, agravada porque el prófugo escapó a España, gracias a una red de complicidades a la que no fueron ajenos varios clérigos.[19] En esa coyuntura, un choque abierto con su arcediano complicaría aún más su situación.

Por otra parte, Zumárraga era consciente, sin duda, de que Negrete —quien presidía el cabildo en ausencia del deán— tenía fuertes valedores: el virrey, un síndico de la ciudad (y tal vez otros) y algunos encomenderos. Y si bien sembraba divisiones entre los capitulares, ahí tenía también partidarios poderosos: baste nombrar al tesorero, Francisco Rodríguez Santos; al canónigo Juan González, quien, por cierto, era estrecho colaborador del prelado; o al humanista Francisco Cervantes de Salazar. Y, de hacer falta, Negrete contaba con una eficaz arma para defenderse a sí mismo: su temida lengua. Quizá por ahorrar nuevos escándalos, el obispo mandó a Negrete poner por escrito cuanto le declaró verbalmente en torno a lo que se decía de su actuación.

La carta con que el arcediano obedeció, ocupa apenas las dos primeras fojas del auto. En sus líneas finales, el autor sugiere haber pasado la noche entera redactándola, pues dice que la acabó de prisa al oír la llamada a maitines. Por lo mismo —aseguró—, la enviaba "con malas notas, mala letra y borrones".[20] A falta del original con su firma para corroborar su dicho, es evidente que se dio tiempo para sacarle una copia y conservarla. Apasionada, a la vez

[19] Corcuera de Mancera, *De pícaros y malqueridos*, capítulos II y III.
[20] Gil, *Primeras 'Doctrinas'…*, p. 635.

que fruto del cálculo, la misiva sólo aparenta ser un texto improvisado. Da por sabidas numerosas circunstancias que hoy resultan en extremo oscuras, y recurre a rodeos e insinuaciones que dificultan su lectura y podrían —esas sí— achacarse a precipitación. Con todo, el tono del texto es deliberadamente ambiguo y lleno de alusiones veladas. Se trataría, pues, de un alegato bien meditado, que le permitiera defenderse de eventuales represalias.[21] Por lo mismo, resulta difícil adivinar cuándo el autor trata al obispo con sorna y mala fe, so color de aconsejarlo, y cuándo con desnuda sinceridad. Recurre en todo momento a la excusa de que tan sólo le notifica dichos de terceros, sin apenas comprometer un juicio personal. Simula, pues, el papel de neutro transmisor de rumores públicos que quizás antes nadie había osado comunicar al destinatario. De ahí que cierre su escrito declarando: "Solamente quiero que se me conceda que, lo que digo que vi, vaya por visto, y lo que oí, por oído, y con esta condición se hará todo bueno y verdadero".[22]

La cuestión va más lejos. El arcediano conoce el carácter escrupuloso del obispo y su enorme temor al juicio divino, trance en que su alma se salvará o perderá, en función de sus actos u omisiones. Negrete sabe sacar provecho de esos temores a lo largo de su escrito; tanto, que parece constituir el *leitmotiv*: lo previene, con impertinencia (que, dos años después, el obispo reprochará), advirtiéndole que todo depende de si obra o no con justicia en su tribunal eclesiástico y en sus tratos mercantiles, en los que están involucrados sus parientes, y que derivan, en gran medida, de las rentas de su encomienda.

Ya en el preámbulo declara que escribe como obediente servidor, "para prevenir a la muerte [del prelado] como christianíssimo, con la enmienda y disculpa y para hacerla graciosa" (p. 632). Agrega que hubiera preferido redactar, con calma, "un diálogo que se intitulara: De la amistad", entre Zumárraga y su querido

[21] De hecho, en 1545 se defendió de los reproches del obispo, insistiendo en que…

[22] Gil, *Primeras 'Doctrinas'*…, p. 635.

fray Domingo de Betanzos como interlocutores. Sin embargo, por tratarse de papeles que irán al fuego, no consideró que el esfuerzo valiera la pena.

Acto seguido, en tono de disertación escolástica, el arcediano expone "tres conclusiones o proposiciones" que corrían acerca del prelado. Según la primera, se rumoraba que podría acabar en el infierno a causa de sus "ilícitos contratos, o de [sus] permisiones escandalosas", en torno a cuestionables causas matrimoniales falladas en su audiencia. Y que, de ocurrir así, ni con el saber de 20 teólogos sería rescatado. Y concluía, en vista de los muchos rumores: "Si peligroso es el hecho, peligroso es el escándalo".[23] Por la segunda, expuesta mediante un oscuro retruécano, Negrete dice al prelado que, exceptuado el hecho de que nadie lo acusaría jamás de amancebado, se rumora que él está "tocado",[24] es decir —de nuevo— condenado, por aceptar ciertos arreglos matrimoniales o tratos financieros, e incluso debido a que alargaba o abreviaba los procesos a voluntad. Por la tercera, corrían hablillas de que, en su morada, "no cabe hombre de bien por mucho tiempo". Que lejos de tratarse de la casa de un señor, en ella reinaba el más completo y dañino caos.

En efecto, acusaciones concretas aparte, en aquel despiadado retrato el prelado aparece como alguien con "poca confianza de sí mesmo", "pusilánimo", escrupuloso, "agreste en conversación", "avariento y cobdicioso" y, sobre todo, "impetuoso y de siniestros capitosos", es decir, de siniestra tozudez; si se empeña en algo, había de salirse con la suya. Y a la vez, también es inconstante, en especial en sus afectos…

Por su temple fluctuante, el obispo se ensañaba con "el no tan malo" apenas caer de su gracia, y al propio tiempo, tenía "permi-

[23] *Ibid.*, p. 632. En el resto de la carta se hablará con más claridad sobre dichos asuntos.

[24] Como adjetivo, el término parece remitir al actual galicismo usual en esgrima: *touché*. Alonso, *Enciclopedia del idioma*, afirma que ya en el siglo xv remitía a cierta pieza o parte del cuerpo tocada o herida; también al ganado enfermo, o a la fruta que se daña a resultas de un golpe, p. 2971.

siones escandalosas" con los suyos. Por esto se le acusaba de que "ama y aborrece sin modo y por extremo, porque una vez dize de uno […] que ha hallado varón según su corazón, y luego muy presto aquel es publicado de infamia y desterrado por Su Señoría" (p. 633).

Aludía en concreto al caso de Juan Rebollo, su tercer provisor, procesado y desterrado en 1540, bajo la acusación de que su supuesta hermana era, en verdad, su concubina, su "Rebolla", y de que el provisor y otro clérigo iban de noche a "casas do había mujeres públicas".[25] Ese carácter impetuoso y precipitado lo llevaba a tomar decisiones "sin maduro consejo" de otros. De ahí sus palabras "afrontosas" al oidor Delgadillo, de la primera audiencia, o su afán por prohibir los toros, procediendo sin suavidad alguna (pp. 632-633).

Y al lado de tan acres castigos —argüía el arcediano—, estaba la excesiva permisividad con los suyos. Por ello se decía que en su casa reinaba el más absoluto desorden: "cada uno manda y cada uno vieda, y cada uno dice su parecer […], múdanse las horas, múdanse las amistades, múdanse los exercicios […]", y ahí todo eran adulaciones y lazos insidiosos. Que si el obispo y los suyos tenían negocios de minas, si sus indios de Ocoyoacac sufrían abusos, si para fundar su hospital de las bubas y comprarle ornamentos, se gastaba el dinero de la iglesia… De ahí la citada declaración de un conocido de Negrete de que, en las casas episcopales "no cabe un hombre de bien por mucho tiempo". Atacó en particular al mayordomo, con los argumentos mencionados, pero también condenó a otros huéspedes.

En particular, le sugirió tener a raya a sus parientes; que los "agene" de sí, si se quería salvar. Hoy se sabe —gracias a Greenleaf—, de Sancho García, un sobrino del prelado que en Vizcaya escapó de la justicia y pasó a México con el tío, quien le permitió poner un taller de ornamentos que se distribuían en todo el obis-

[25] *Proceso* (1545); Gil, *Primeras 'Doctrinas'*…, p. 633. Véase García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*…, III, 199, 20.

pado, lo que le granjeó enorme fortuna. Más tarde, lo dotó con mil ducados para consumar un matrimonio ventajoso, a partir del cual fundar un mayorazgo en Durango, su común patria. El proyecto, que también incluía la dotación de un beaterio y de una hospedería para franciscanos (no había convento en su villa natal), haría de los Zumárraga sus patronos perpetuos.[26] Por lo demás, la lectura de las misivas a los suyos revela el gran número de parientes que tenía a su lado, y su solicitud para favorecerlos aquí y allá, enviando dineros y regalos a Vizcaya, incluidos unas "gallinas de la tierra" (pavos, guajolotes) y un par de jóvenes y hermosos esclavos indios para su hermana.[27] A los criados más viejos, el arcediano los tacha de "bárbaros y rústicos"; en cuanto a los "muchachos", recoge el presunto dicho de alguien: que no los querría a su lado, "ni en el parayso" (pp. 633-634).

Al propio tiempo, aseguró, corre la voz de que tenía "tan poca su confianza de sí mesmo", que evitaba todo trato con mujeres. Por lo mismo, se le acusaba de "pusilánimo en hacer algunas veces caudal de pocas cosas y [de] formar escrúpulos de cosas livianas, como de entrar un beneficiado a hablar a una mujer. Y en esto —lo reconvenía—, conviene mirar que no son todos frailes […] ni puede ser que todos se acumbren en perfección de ángeles; ni es razón, por la variedad que conviene haya en el universo". E insistió: "Vuestra Señoría bien sabe que no está toda la malicia mortal en las obras de la carne", ni "esos pecados son los más graves".[28]

[26] En el "Prologue", Greenleaf, *Zumárraga and his Family*…, da una pormenorizada noticia de las relaciones del obispo con su sobrino Sancho García, que daban mucho que hablar. Véase, en especial, pp. xvi-xx.

[27] Greenleaf, en *Zumárraga and his Family*…, publicó y tradujo al inglés, una quincena larga de cartas escritas por el obispo a los suyos, entre 1536 y la víspera misma de su muerte; varias de ellas, de gran extensión y ricas en pormenores. Véase en especial la enviada a su hermana el 15 de febrero de 1537, núm. 3, pp. 18-34.

[28] Gil, *Primeras 'Doctrinas'*…, p. 633. Y añadía, con su típica dosis de veneno, que si él era "tan celoso y sospechoso" en ese asunto, sería por "tan poca confianza que de sí mesmo tiene".

Peor aún, por esa pusilanimidad, no cuidaba de comportarse a la altura de "su dignidad y estado"; caminaba de modo atropellado y sin el acompañamiento debido a su rango. No distinguía, pues, "entre fraile y obispo, como quiera que lo sea todo". No era capaz de discernir lo grave de lo irrelevante, y atendía por igual a gente de toda condición.

EL OBISPO REPLICA

Al parecer, el prelado se guardó los agravios luego de obtener de Negrete la promesa de que nadie más leería su papel. Pero la mantuvo sólo por dos años. En 1545 mostró el escrito al bachiller Alonso Pérez; éste aparentemente lo divulgó, y se denunció al obispo, quien explotó. Encarceló al arcediano y leyó su carta ante el cabildo. Entonces intervino el virrey Mendoza para "atajar y apaziguar" a Zumárraga. Convinieron en la liberación del arcediano, y en que el prelado replicaría los cargos de su escrito, si bien se permitiría al rehén redargüir la réplica episcopal.

Zumárraga redujo el libelo infamatorio —dice el notario eclesiástico— a una "declaración de la carta por capítulos". Es decir, a una suerte de diálogo en que ambas partes hablan en primera persona para exponer uno tras otro los cargos y las réplicas. Tal vez la insinuación de Negrete en el preámbulo, de que había pensado en escribir un diálogo entre el obispo y Betanzos, su confesor, movió a Zumárraga a adoptar ese formato para su réplica.

Cabe destacar que el prelado no se limita a trocear segmentos del escrito a impugnar. Antes bien, lo reelaboró en diversa medida. Si la carta original pretendía reducirse a "tres conclusiones o proposiciones", el obispo la transforma en trece "capítulos". Ello le permite eliminar los pasajes sin duda más hirientes e impertinentes en su contra, y dar una redacción más concisa —y sin duda tendenciosa— a las imputaciones, para facilitar sus réplicas. Al propio tiempo, si el autor del diálogo juzgó conveniente explicitar y esclarecer algunas insinuaciones del texto original, lo hace. Es más, se permite

deslizar pasajes ausentes en la carta. Por ejemplo, pone en boca de "El Arcediano" la afirmación de que el carácter "impetuoso" del prelado obedece a que "es vizcaíno y se enoja". Esas libertades textuales sirven también a Zumárraga —a pesar de la rabia que no siempre logra contener— para introducir en su respuesta algún toque de humor. Así, replica a "El Arcediano" manifestándole: "ser vizcaíno no lleva remedio". (p. 641) En suma, el prelado elaboró un auténtico diálogo, con trece parlamentos bajo el encabezado "El Arcediano", y trece réplicas rubricadas como "El Obispo". Esa adaptación dialógica a la carta original, obliga a distinguir entre lo señalado por Negrete en su misiva y lo que el diálogo le atribuye. Por lo mismo, en adelante las citas al texto producido por Zumárraga se acompañarán de la precisión de que se trata de un pasaje puesto en boca de "El Arcediano", o bien de la réplica de "El Obispo".

La primera afirmación atribuida a "El Arcediano", es que éste, con su carta, quiso hacer servicio a "Vuestra Señoría como a padre" informándole de los dichos que corrían. Y en cuanto a si refutó o no a los propaladores de tales rumores, asegura que "en conciencia […] yo volvía en lo que pude por mi prelado". Es decir, lo defendió en lo que estuvo en sus manos. La respuesta de "El Obispo" se limita a citar pasajes teológicos de Adriano VI, Santo Tomás y Ricardo de Mediavilla, quienes afirman que la corrección fraterna debe hacerse en secreto y con humildad; y más aún, si se dirige a un superior. Asimismo, que la acusación no probada es una calumnia.

A continuación, "El Arcediano" enlista, con nombres y apellidos, a las presuntas víctimas de abusos judiciales en causas matrimoniales de la audiencia episcopal; y remite en particular a los autos del proceso como fuente para el caso de la hermana del chantre. Recibe como réplica que, para corregir a su superior, "mejor prueba o certinidad había de tener, y no tan ligeramente creer [los rumores] y ponerles nombre de escándalo". En consecuencia, lo tacha de "mucho atrevimiento", si bien se le da una explicación sobre el proceder de la audiencia episcopal en torno a cada uno.

En el siguiente parlamento, el tercero, se toca multitud de puntos, casi todos sobre tratos mercantiles. Enunciarlos aquí y analizar

las réplicas de "El Obispo", llevaría a un prolijo casuismo: si está asociado con mineros, si tiene tienda para mercar toda clase objetos, si intercambia "casullas por materiales". Incluso, si alarga o acorta los procesos según su buena o mala voluntad para con los acusados; su presunta práctica "de perdonar al pésimo y castigar al no tan malo", como en el caso del mayordomo. Es de destacar que, en este apartado, "El Arcediano" sólo acusa al mayordomo de vender y comprar bienes en la casa episcopal. Es decir, al redactar su diálogo, Zumárraga pasa en silencio los señalamientos de la misiva de Negrete tocantes a las ventas callejeras del exfraile, y sus presuntas declaraciones públicas sobre la suma de dineros que él obtenía para el prelado, y cómo se vanagloriaba de haberlo sacado de la pobreza. Esa simplificación de los cargos permite a "El Obispo" declarar simplemente que es mejor vender "en su aposento, que en tienda pública". Y en cuanto al perdón de que el mayordomo fue objeto, "El Obispo" asegura que sí fue procesado, y que el provisor lo sentenció hasta de más, habida cuenta que le resultaron pocos cargos: "poca probanza" (pp. 638-639).

Otro punto discutido en ese apartado —según lo esclarece el virrey en el cuarto documento del proceso—, era una forma de trueque con los indios, que Mendoza califica de lícita: ofrecer ornamentos litúrgicos a cambio de diversos productos. "El Obispo" declara que no se trata de "trato ilícito"; además, servía para el ornato de las iglesias y permitía que los indios no echaran "el dinero […] en botijas", es decir, en borracheras (p. 638). Como se apuntó, el taller que los confeccionaba pertenecía al sobrino del prelado, y el mayordomo se ocupaba en vender los "materiales" resultantes del trueque, así como las rentas de la encomienda que, según "El Obispo" se venden "para comprar las cosas necesarias que convenían para la casa" episcopal (p. 638). En todo caso, omite cualquier alusión al cargo de Negrete en su carta: las "permisiones escandalosas" para con las actividades de su amplia parentela. Sobra decir que el mayordomo tenía a su cargo la venta de todos los productos obtenidos mediante ese trueque.

En los restantes puntos, Zumárraga reinterpreta cada vez con mayor libertad los cargos expuestos en la carta y los replica con cre-

ciente irritación y nuevas citas latinas de autoridades. Cabe detenerse en un cargo que en el diálogo se desglosa en dos: el de su pusilanimidad. En la misiva, Negrete tachó de "pusilánimo" al prelado porque hacía "caudal" de cosas de escasa importancia, sin valorar debidamente las graves. Ponía como ejemplos el descuido con que "paseaba" su dignidad, caminando siempre atropelladamente, sin el debido acompañamiento, tratando por igual a gentes de toda condición, así como los asuntos graves y los de poca importancia. Además, porque, falto de confianza en sí mismo, rehuía todo trato con las mujeres y quería imponer el mismo comportamiento a su clero. En el diálogo, esos cargos son planteados de este modo por "El Arcediano": "no llamo pusilanimidad vicio en el ánima, sino un no se tener en mucho, y así se nota Vuestra Señoría que anda de prisa y que quiere hacer con su persona cualquier cosa y abaxar su padre en el púlpito. Y […] he sido advertido en esto por vizcaínos" (p. 643). "El Obispo" replica que no ve "por qué se deba tener en mucho. Y por ser fraile menor e hijo de un oficial, no le parece que yerra en se tener en poco". Y si marchaba de prisa, era "porque vean que lleva negocio el fraile y no se para a mirar ventanas". Finalmente, "que por decir [El Arcediano] que su padre era oficial no lo había deshonrado" (p. 643). En vano se busca ese pasaje en la misiva de Negrete.[29]

El punto subsiguiente, también relacionado con la pusilanimidad, de nuevo Zumárraga pone en boca de "El Arcediano" una proposición ausente en la carta de Negrete; es más, invierte el sentido de lo que éste le imputó: "En lo que dixe que para qué tocaba tanto a las mujeres, díxelo porque Vuestra Señoría, predicando, daba a entender que por aquellos tocamientos se ponía en peligro".[30] "El Obispo" se limita a decir "que predicando nunca tal

[29] Dicho de paso, como señala Gil, *Primeras 'Doctrinas'*…, esta declaración de Zumárraga desdice las genealogías nobiliarias que algunos panegiristas le atribuyen, p. 47.

[30] A estas alturas, uno podría creer que el obispo replica a una versión de la carta de Negrete distinta a la que conocemos. Sin embargo, se trata del texto que el obispo tenía en su poder, y que facilitó a su notario para su traslado auténtico…

quiso dar a entender que se ponía en peligro por tocar a las mujeres cuando dava la álapa breve en la confirmación.[31] Y lo que se dixo, fue exhortando a los clérigos que andaban solos entre las indias desnudas". Y que "El Arcediano", al proferir dichas palabras, "ninguna causa ni ocasión tuvo para las decir, *nisi forte ex abundantia cordis os locutus est*, y fueron muy desvergonzadas palabras de irreverencia *et forte arrogantes*"[32] (pp. 645-646). Es evidente que no había lenguaje común, si de sexualidad se trataba, entre el escrupuloso obispo-fraile y el más que tolerante arcediano. De ahí también la gravedad de sus enfrentamientos.

Como pudo advertirse, el prelado rara vez niega del todo los cargos en sus réplicas, pero reprocha la divulgación de rumores insuficientemente averiguados. Al propio tiempo, cuando se le acusa de excesiva tolerancia para con sus familiares, escurre el bulto; por fin, el asunto de las opiniones de uno y otro en torno al trato con mujeres, saca por completo de sus casillas al pudibundo prelado.

EPÍLOGO

En su "Segunda declaración", Negrete admitió los descargos del prelado y pidió perdón, alegando que sólo quería "dar cuenta y avizo" de cuanto se rumoraba. Zumárraga accedió a concederlo. Entonces Mendoza dio por zanjado el conflicto. Condenó al arcediano recibir la penitencia que el obispo le quisiese imponer, en una ceremonia ante todo el cabildo, y con el arcediano arrodillado.

Como pudo apreciarse, documentos como los aquí examinados nos acercan a personas de carne y hueso, enfrentadas a múltiples conflictos que ponían en juego sus proyectos o sus carreras.

[31] Alonso, *Enciclopedia*…, álapa es la pequeña bofetada o "cachete que da el obispo al que confirma". Es decir "El obispo" asegura que no se pone en peligro al tocar la mejilla de las mujeres al confirmarlas…

[32] La primera sentencia remite al popular proverbio: a menos que de la abundancia del corazón hable la boca. La segunda, que se trataba de declaraciones en extremo arrogantes.

Lejos de describirnos un paisaje terso y estático, nos muestran a individuos que exponían su fortuna al tener que decidir diariamente sus actos o sus omisiones, y defenderse, con mejor o peor suerte, afrontando rivalidades de todo tipo.

Por supuesto, los pleitos de Negrete con Zumárraga y el cabildo continuaron. En 1547, a raíz de una nueva gracejada sobre Zumárraga, éste ordenó una nueva información contra el arcediano. En esta ocasión, catorce declarantes hicieron un retrato despiadado del capitular.[33] El Consejo de Indias autorizó al obispo a actuar en contra del insumiso; sin embargo, la licencia llegó después de la muerte de Zumárraga. En julio de 1549, Negrete informó que el prelado había muerto, y suplicaba detener el caso. Manifestó que él no tenía por qué haber venido a Indias, y aludió a promesas que se le hicieron entonces y quedaron incumplidas. En consecuencia, pedía licencia para volver a España "do no me faltará qué comer". En aquella coyuntura, lejos de atenuar su inquina contra el difunto, remachó su misiva con una frase, tal vez ambigua, pero demoledora: "sólo diré que jamás vi hombre de más peligrosa conciencia, i peligroso a otros".[34]

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Martín, *Enciclopedia del idioma*, Madrid, Aguilar, 1988.

Buelna Serrano, María Elvira, *Indígenas en la Inquisición apostólica de Fray Juan de Zumárraga*, México, UAM, 2009.

Catálogo de la colección de don Juan Bautista Muñoz, 3 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 1955.

Corcuera de Mancera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, FCE–UNAM–ITAM, 2014.

[33] Se trata de la *Información* (1547).

[34] La carta, de 15 de julio de 1549, se localizaría en AGI, México, 280. Muñoz copió un extracto, hoy en la Academia de la Historia de Madrid; véase *Catálogo de la colección*…, II, ficha 1308.

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* [1881], 4 vols., ed. de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1947.

Gerhard, Peter, "El señorío de Ocuituco", *Tlalocan*, 6-2, 1970, pp. 97-114.

Gil, Fernando, *Primeras 'Doctrinas' del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+1548)*, Buenos Aires, Facultad de Teología, Universidad Católica, 1993.

González González, Enrique, "El arcediano de México don Juan Negrete (siglo XVI): entre el oficio y la disipación", *Histórica*, XXXVI, núm. 1, julio de 2012, Lima, Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 11-52.

Greenleaf, Richard, *Zumárraga and his Family. Letters to Vizcaya (1536-1548),* Washington, Academy of Franciscan History, 1979.

Martínez Martínez, María del Carmen, *Desde la otra orilla. Cartas de Indias en el archivo de la Real Chancillería de Valladolid (siglos XVI-XVIII)*, León, Universidad de León, 2007.

Méndez Arceo, Sergio, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de fundación,* México, UNAM, 1952.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818,* 16 vols., México, José Porrúa, 1942.

EL PODER DEL CORREO. LOS INFORTUNIOS DEL ARZOBISPO MANSO (1629-1637)

Leticia Pérez Puente
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM

> No es menester que se escriba el trabajoso estado en que está la república, pues sólo la falta de las cartas la da a entender vivamente […] El estorbo que se opone a la política comunicación arguye todo el mal que se quisiere sospechar.
>
> Arzobispo Pérez de la Serna[1]

En el año de 1600 Gerónimo Paulo de Manzanares, quien fuera secretario del arzobispo de Toledo, publicó su *Estilo y formulario de cartas familiares…*, cuyo objetivo era servir al gobierno de los obispos. En sus casi 600 páginas, se encuentra el modelo de las misivas que debían escribirse en toda ocasión y a todo tipo de personas.[2]

[1] El arzobispo Pérez de la Serna al deán y cabildo de México, 15 de febrero de 1627; citado por Mazín Gómez, *Gestores de la real justicia*…, pp. 135n, 297.

[2] Por ejemplo, en él hay modelos de cartas para enviar a Roma cuando se había recibido la promoción a un obispado y de respuestas para agradecer los parabienes a cardenales, vasallos, oidores. Entre los ejemplos más numerosos están los de las misivas que debía escribir el obispo cuando planeaba ausentarse de su iglesia; hay decenas de ellas destinadas al juez provisor, al deán y cabildo, a una abadesa, a su secretario, al pueblo… También son muy abundantes las cartas de recomendación para becar estudiantes, recompensar criados. Se trata de tantas y tan variadas misivas, que sólo el índice de los tipos ocupa 30 cuartillas. Manzanares, *Estilo y formulario*… Puede verse también el reciente trabajo de Sáez Rivera, "Un manual de cartas…". Este trabajo recibió el apoyo del proyecto: "Libros y letrados en el gobierno de las Indias", UNAM, PAPIIT, IN-402218.

Incluso hay modelos de cartas que deben escribirse cuando se remiten otras cartas.

Esa vasta y meticulosa prosa burocrática, en la que se especializaron muchos otros autores, atestigua cómo el correo fue una pieza clave en el desarrollo de la moderna burocracia que dio soporte a las monarquías del Estado moderno.[3] Por lo mismo, una vez que se ganaba una plaza de gobierno, entre los principales asuntos a resolver estaba el dominar la logística del correo. Es de suponerse que casi todos los funcionarios estaban al tanto de la legislación regia al respecto,[4] pues debían observarla en sus envíos, pero, además de esas normas, había también usos cotidianos, propios de cada lugar, que gobernaban el ir y venir de la correspondencia y, por supuesto, circunstancias azarosas que, a pesar de serlo, debían tratar de preverse, pues de un buen manejo del correo en todos sus niveles dependía el éxito de las tareas.

Precisamente, el objetivo de este texto es dar cuenta de los intentos que por controlar el envío de correo hizo el arzobispo Manso y Zúñiga (1629-1635), reconociendo en ello una vía privilegiada para echar a andar estrategias, para tomar ventaja en la competencia por el poder y para asegurar la supervivencia política frente a su principal opositor: el virrey Marqués de Cerralbo. Mi intención es llamar la atención sobre la necesidad de voltear a ver el sistema de distribución de mensajes y cartas como un fenómeno cotidiano que condicionó la política y la administración imperial. Como veremos, el gobierno de ese arzobispo estuvo marcado negativamente debido a una serie de incidentes desafortunados en torno a su correspondencia, lo que no pudieron paliar la dignidad y prestigio de su casa y su cargo ni la amplísima jurisdicción de que gozaba ni los lazos clientelares que construyó, ni su enorme riqueza.

[3] Al respecto, véase Rivero Rodríguez, "'De todo dí aviso…'"; Gimeno Blay, "'Missivas'…"; Castillo Gómez, "'Me alegraré que al recibo de ésta'…".

[4] Una parte importante de esa normativa se encuentra en *Recopilación de leyes*…, lib. 3, tít. 16, "De las cartas, correos y indios chasquis"; lib. 9, tít. 7, "Del correo mayor de la Casa de Contratación", y en el lib. 9, tít. 37, sobre los navíos de aviso.

EL ARZOBISPO MANSO

Francisco Manso y Zúñiga era un hombre poderoso cuando en 1629 llegó a la ciudad de México, debido al prestigio de su familia, a su fortuna y a los cargos y comisiones que el rey había depositado en él. Según el *Santoral español* de Manuel Arroita,[5] estaba emparentado con Santo Domingo de Silos, pero es difícil saberlo, pues ese santo murió más de 500 años antes del nacimiento de Francisco y, además, el único vínculo entre sus familias se ha deducido por la cercanía de los pueblos en que nacieron, y por una estrofa de los versos de Gonzalo de Berceo (*ca*. 1195-*ca*. 1260), donde dice que el santo pertenecía al "liñaje de Mans", es decir, de Manso.[6] Con todo, la sola sospecha del parentesco era suficiente beneficio. Aunado a ello, su familia fue venero de obispos y arzobispos: Osma, Calahorra, Puerto Rico, Monreal y Cesárea, quienes le heredaron diversas fortunas.[7] Una de ellas, quizá la más importante, se la había legado su hermano Pedro, quien había sido patriarca de Indias y presidente del Consejo de Castilla.[8]

Cuando se embarcó a Nueva España llevaba consigo seis mil ducados de plata labrada, y era público que tenía más de cien mil de hacienda propia.[9] Al final de sus días, entre las joyas de su casa se contaron treinta mil doblones, diecisiete barras de oro, más de 50 sortijas, 15 pectorales, todos de diamantes, unos estribos de oro, una cama de cristal y de oro, y "dos años de frutos del arzobispado

[5] Arroita y Gómez, *Santoral español*…, vol. 1, p. 649. Figueroa y Melgar, "Historia genealógica…", p. 289.

[6] Berceo, *Vida de Sancto Domingo*… § 25.

[7] Manso de Zúñiga y Salcedo, *Por don Juan Manso*…

[8] Pedro Manso de Zúñiga fue arcediano de Bilbao en Santo Domingo de la Calzada, provisor y gobernador del obispado de Calahorra, oidor de Pamplona y de Granada, alcalde de Casa y Corte, presidente de Valladolid, presidente de las Cortes de Castilla en 1608, arzobispo de Cesárea y Patriarca de las Indias. Murió el 29 de septiembre de 1610. Alcocer y Martínez, *Consejos Real de Castilla*…

[9] Manso de Zúñiga y Salcedo, *Por don Juan Manso*…, f. 19, § 84.

sin tocar, y otros mil ducados de renta fundados en tercios, juros y alcabalas".[10]

Al lado de la herencia familiar, Francisco tuvo diversos cargos que contribuyeron a acrecentar su fortuna: al cumplir treinta años fue nombrado oidor en Granada; luego se le promovió al Consejo de la Contaduría y de allí al Supremo de las Indias.[11] Sin dejar la plaza de consejero, ocupó la silla metropolitana de México y posteriormente fue trasladado al obispado de Cartagena para apoyar la custodia del Mediterráneo. Más tarde, en 1640, el rey le otorgó el título de conde de Herbias que sumó al de vizconde de Negueruela y fue ascendido a arzobispo de Burgos, plaza donde murió a los 68 años, en diciembre de 1655, rodeado por los pretendientes a su fortuna.[12]

Ahora bien, en reconocimiento al prestigio de su casa, la calidad de su persona y los servicios prestados, Manso y Zúñiga viajó a América con todo boato y autoridad. Antes de partir, el rey le otorgó los poderes necesarios para gobernar la flota que le llevaría a las Indias; esto es, para guiar los navíos de guerra y los de particulares que viajaban en conserva, teniendo bajo sus órdenes a todos: soldados, marineros, mercaderes y pasajeros, a quienes conduciría "en buena forma y orden militar". Aunque este cargo sólo era honorífico, pues el rey le pidió no estorbar al verdadero general,[13]

[10] Citado por Portell de Pasamonte, "Excelentísimo y reverendísimo…".

[11] Había nacido en 1587, en Canillas de Río Tuerto (Logroño). Fue nombrado consejero de Indias en 1621 y gozó del cargo hasta 1637. Sobre él, Schäfer, *El Consejo Real*…, vol. 1, pp. 239, 341; Manso de Zúñiga y Salcedo, *Por don Juan Manso*…; González Dávila, *Teatro eclesiástico*…, pp. 164-167; Portell de Pasamonte, "Excelentísimo y reverendísimo…".

[12] "Bula de Urbano VIII a Felipe IV comunicándole que, vacante la diócesis de Cartagena por defunción de su prelado Antonio de Trejo, ha nombrado en su lugar a Francisco Manso, hasta entonces arzobispo de Méjico", 5 de octubre de 1637, y otra al mismo Felipe IV "comunicándole que había nombrado a don Francisco Manso, obispo de Cartagena, como nuevo prelado de Burgos en sustitución de don Fernando de Andrade, que pasaba a Sigüenza", 8 de octubre de 1640. AGRM, FR, AGS, R-36/54. La segunda bula en R-36/46.

[13] "Real Cédula al licenciado Francisco Manso y Zúñiga, electo arzobispo de México, para que a pesar de habérsele designado para gobernar la

lo investía de gran autoridad y, como muestra, en el palo mayor de la nao en que viajaba se izó un estandarte con las armas reales.

Al lado de esa distinción, que no era menor, Manso viajó como miembro del Consejo de Indias con tareas puntuales a resolver. Entre sus comisiones, estaba poner fin a la visita general de Martín Carrillo y Alderete, a quien se había encargado investigar en detalle las circunstancias del motín popular que en 1624 había derrocado al virrey Conde de Gelves. Así, Manso fue nombrado en lugar de aquél como juez privativo en materias del motín. En ese sentido, se le facultó para pregonar el perdón general, conocer y poner fin a las causas que se seguían en el tribunal de la visita,[14] y se le dio un despacho secreto para conocer e inquirir de los procedimientos, reputación y hacienda de diversas personas y ministros.[15]

Además de esos poderes, Manso tuvo en Nueva España importantes facultades políticas y de gobierno, pues no sólo conservó su cargo en el Consejo de Indias, sino que, en algún momento, que no he podido precisar, se le nombró consejero de Cruzada, y de las juntas de Guerra y Competencias. Por ese número de comisiones y cargos, se lamentaba el virrey Cerralbo que no se sabía hasta dónde llegaba la jurisdicción del arzobispo, pues jamás había querido darle noticia de todas sus comisiones y, sin miramientos, trataba negocios civiles y de hacienda. Incluso, decía el virrey, Manso había ofrecido sus servicios al Tribunal de Cruzada, a los oficiales reales, a los miembros del ayuntamiento y consulado, pidiéndoles que le dijeran lo que se les ofrecía, para así asegurar su oportuno cumplimiento, pues tenía ciertas comisiones del rey y era conseje-

flota de Nueva España no dificulte el ejercicio del cargo de general a la persona que para ello está nombrada", 25 de junio de 1625, AGI, Indiferente, 451, L. A10, ff. 177-178.

[14] "Memoria de las causas originales que están en el tribunal de la visita de este reino que se han llevado a la audiencia arzobispal", 14 de mayo de 1628, AGI, México, 337.

[15] "Carta de Manso y Zúñiga al virrey Cerralbo sobre el estorbo que han puesto a su jurisdicción", 8 de junio de 1630, AGI, México, 337. Carta del virrey marqués de Cerralbo, 21 de agosto de 1631, AGI, México, 30, N. 38.

ro de Indias y de Guerra.[16] En efecto, al menos en un par de ocasiones, el Ayuntamiento acordó que si el virrey no estaba de acuerdo con la petición que se le haría, o su autoridad no era suficiente, llevarían el caso al arzobispo para ver si él resolvía a su favor.[17]

Con todo, en México, esa autoridad de Manso y Zúñiga no siempre fue suficiente, pues el principal punto débil de su gobierno fue el envío de la correspondencia, asunto fundamental porque aquél ante quien debía rendir cuentas se encontraba del otro lado del Atlántico.

CORREOS, POSTAS Y AVISOS

> Nosotros los llamamos correos, por la celeridad con que se requiere que vayan o corran; y también estafetas, del vocablo italiano *estafa*, que significa estribo, para diferenciar así a los que son de a caballo, de los de a pie.
>
> Juan de Solórzano Pereira[18]

En cuanto desembarcó en Veracruz, el arzobispo inició el envío de misivas anunciando su llegada a todas las autoridades, pidiéndoles la respectiva constancia de haberles avisado.[19] Luego,

[16] Carta del virrey marqués de Cerralbo, 24 de enero de 1630, AGI, México, 30, N. 27.

[17] Así sucedió en la reunión de cabildo de 14 de enero de 1628, al tratar sobre el retiro de las compañías de soldados que se habían puesto en la ciudad luego de los sucesos de 1624. También en la de 3 de marzo del mismo año a propósito de un pleito entablado por el ayuntamiento contra los corredores de lonjas, los encomenderos de la Alhóndiga y los escribanos Reales, *Actas antiguas de cabildo*…, vol. 22.

[18] Solórzano Pereira, *Política Indiana*…, vol. 1, lib. 2, cap. 14, "Del servicio de los correos, que en el Perú llaman Chasquis, y llevan y traen las cartas del reino…".

[19] Luego de su llegada a México pidió al ayuntamiento un testimonio de cómo le había escrito "desde la Sonda, haciéndole saber de su venida con insinuación de ser en servicio de ambas majestades y en total consuelo de esta República", Acta del ayuntamiento de 29 de noviembre de 1627, *Actas antiguas de cabildo*, vol. 22.

una vez que entró a la ciudad México, el 15 de octubre de 1627, organizó sus oficinas en las casas arzobispales. Allí, en un salón principal sesionaba el tribunal del provisorato, mientras que en otros adjuntos despachaban el juzgado de testamentos, capellanías y obras pías y el del provisorato de indios; además, había una sala para la celebración de reuniones de trabajo de muy diverso tipo,[20] y un recinto privado donde se encontraba la secretaría arzobispal.

En ese ambiente el movimiento de la correspondencia era tema de todos los días y, al menos hasta cierto nivel, se controlaba con bastante eficiencia. Para ello, el gobierno arzobispal contaba con un secretario de cámara y gobierno, tenientes de secretario y escribanos; mientras que los tribunales tenían sus secretarios, oficiales mayores, fiscales, notarios públicos y receptores, a quienes correspondía escribir, certificar, registrar, recibir, archivar y entregar en mano propia o con mensajeros las cartas del arzobispo y los jueces eclesiásticos. También había otros oficiales de menor rango como porteros, bedeles, pajes y criados en general, que podían auxiliar con la entrega de mensajes o billetes; todo dependía del destinatario y del tipo e importancia del documento que se entregaba.

El control de cómo, cuándo y por mano de quién debían hacerse llegar las cartas y mensajes dentro de la ciudad era de suma importancia, pues, como es de suponerse, un mal manejo podía frustrar propósitos o dar ocasión a conflictos. Por ejemplo, cuando en 1671 el virrey marqués de Mancera se propuso desterrar al arzobispo Enríquez, éste se le adelantó dictando orden de excomunión contra todos los secretarios, escribanos o cualquiera que pretendiera hacerle la notificación. Su anticipación fue gracias a que tenía un simpatizante trabajando en la secretaría del gobierno del

[20] Como, por ejemplo, los concursos para la provisión de curatos. Tiempo después, también allí se daría cita la junta de votación de cátedras, una especie de comisión dictaminadora encargada de los concursos para la elección de catedráticos universitarios. Incluso había un cepo, Guijo, *Diario*…, vol. 2, p. 82.

virrey, un "duende que anda entre los borradores", se llamaba así mismo aquel espía.[21]

A pesar de esta muestra de deslealtad y descuido de la secretaría del virrey, no era tarea compleja asegurar el orden en el envío y recepción de los mensajes y cartas domésticas, esto es, aquellas que sólo debían atravesar la calle. No obstante, esa capacidad de control directo se perdía cuando la correspondencia debía salir de la ciudad a cualquier punto de la Nueva España, al virreinato peruano, a la Península Ibérica o a Filipinas, pues todo debía quedar en manos del Correo Mayor de Nueva España y sus tenientes.

A ese oficial era preciso conocer, pues ejercía con celo el monopolio de la distribución de cartas, pliegos y cajones en todo el territorio novohispano, ciudades y pueblos, así de españoles como indios, villas, puertos y minas.[22] En un poder notarial de 1595 otorgado por el correo mayor, se dice que tenía el privilegio de embarcar, fletando en su nombre, en la nao que quisiera, todas las mercaderías, de cualquier condición y género, incluyendo pesos de oro, plata o joyas. Mientras que las mercaderías que se recibieran procedentes de Castilla las podría enviar a sus destinatarios con arrieros, carreteros o cualquier persona que le pareciera.[23] Con ese fin, en la legislación regia se dispuso que el correo mayor debía tener caballos en las veredas y carreras ordinarias. Incluso, tenía el privilegio de que allí donde él tuviera caballos y mulas de alquiler,

[21] Pérez Puente, *Tiempos de crisis*…, p. 249.

[22] Cabe suponer que la formalización del oficio de Correo Mayor de Nueva España en 1578 formó parte del proyecto de reforma de la política real que se hizo en tiempos del cardenal Espinosa y de Juan de Ovando, pues fue una de las tareas encomendadas al virrey Enríquez. El primer correo de Nueva España había sido Martín de Olivares, quien conservó el cargo hasta su muerte en 1604. A continuación, compró el oficio Alonso Díez de la Barrera, cuyos descendientes lo conservaron hasta 1693. Alcázar Molina, *Historia del correo*…, pp. 114 y 337.

[23] Cabe señalar que ese teniente era Juan Bautista Machorro, vecino de la ciudad de Veracruz y dueño de una de las ventas donde se organizaron los primeros almacenes del nuevo puerto. Estrada y Zenea, *La heroica ciudad*…, p. 15.

nadie más podría rentarlas salvo si pagaba al correo o su teniente una suma que, aunque moderada, era un reconocimiento a su privilegio. En ese mismo sentido, todos los correos de a pie y las estafetas de a caballo con estribos, así como los dueños de casas de postas,[24] debían acudir ante el correo mayor para poder ejercer el oficio. Estos hombres, como las hospederías que servían de casa de posta, se distinguían con las armas reales y tenían autorización para portar armas y todas la preeminencias, excepciones y libertades de que gozaba el Correo Mayor de Castilla.[25]

En la época que nos ocupa el cargo de Correo Mayor de Nueva España lo ejercía Pedro Díez de la Barrera. Él, su padre Alonso y su hijo Francisco, ocuparon el oficio entre 1604 y hasta 1693. Se trataba de una familia muy conocida y prestigiosa, pues como correos mayores tenían voz y voto en el ayuntamiento de la ciudad. Además, su hermano Juan fue canónigo y luego chantre en la catedral metropolitana; mientras que el otro de sus hijos, Ignacio, llegó a ser obispo de Durango. Estos mismos, Juan e Ignacio, tuvieron una vida universitaria muy activa, pues fueron catedráticos, rectores y miembros de los claustros de la corporación.[26]

Aunque había costosas multas por la suplantación del correo mayor,[27] en la práctica se daba cierto margen de excepción, pues

[24] "Los caballos que de público están en los caminos cosarios para correr en ellos y caminar con presteza […] dijéronse postas por estar expuestas y prevenidas para cualquier hora y tiempo. Los cosarios que las corren se llaman correos; los que guían con ellas postillones". Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611, s.v. Postas.

[25] Nombramiento hecho por Martín de Olivares, correo mayor en Nueva España, a favor de Francisco Carrasco, como correo de la Veracruz, México, 1 de abril de 1578. AGNCM, Alonso Antonio, escribano Público, notaría 2, vol. 3, leg. 10, ff. 820*v*-822.

[26] Pueden verse, entre otras, las relaciones de méritos y servicios de 1694 de Ignacio Díez de la Barrera en AGI, Indiferente, 211, N. 86, y la de Juan Díez de la Barrera de 1663, en AGI, Indiferente, 196, N. 124.

[27] En el nombramiento de correo mayor de Indias dado a Lorenzo Galíndez de Carvajal en 1514 se señalaba que ninguna persona podía "despachar ni enviar ningún correo o mensajero que con cartas hubieren de enviar a

podían enviarse cartas y pliegos con amigos, criados y familiares. Por ejemplo, las bulas y el palio del sucesor de Manso y Zúñiga llegaron desde Roma a la catedral metropolitana por mano de don Diego de Villalba y Toledo,[28] caballero de la orden de Santiago, quien no acostumbrado a fungir como cartero debió regresar por la constancia de entrega unos días después.

Por supuesto, también los indígenas que eran usados como mandaderos llegaron a llevar cartas. En ese sentido se quejaba la Congregación de San Pedro de que los frailes se servían de los indios sin pago alguno: "Tienen ocupados muchos indios en el servicio de sus casas y regalo de sus personas […] y para cualquier cosa liviana, y con una carta hacen un mensajero para largo […] y envían tatemes cargados sin pagarles nada por su trabajo".[29] Como es claro, se trataba de prácticas clandestinas, por eso Solórzano Pereira aseguraba que en comparación con el Perú, donde había indios especializados en el trasporte del correo interior, los chasquis, en la Nueva España se usaban poco, pues comúnmente estaba a cargo de españoles a caballo,[30] quienes recorrían el territorio cambiando monturas y jinetes de posta en posta.[31] Raquel Güere-

cualquier parte que sea". La pena por la primera vez era de diez mil maravedís, y por la segunda, perdería sus bienes, mientras que el correo o mensajero perdería el oficio y quedaría inhábil para volver a usar de él. AGI, Patronato, 170, R. 18.

[28] Reunión capitular de 17 de julio de 1637, ACCMM, Libros de cabildos, vol. 9, fs. 220.

[29] "Informaciones de oficio y parte de la cofradía de San Pedro", 6 de agosto de 1584, AGI, México, 217, N. 15.

[30] Solórzano Pereira, *Política Indiana*…, vol. 1, lib. 2, cap. 14, "Del servicio de los correos, que en el Perú llaman Chasquis, y llevan y traen las cartas del reino…".

[31] Se lee en las *Pandectas* que los maestros de postas eran los encargados de las paradas de caballos que debían servir para el giro de la correspondencia a la ligera o en ruedas, tanto de los correos del rey, ordinarios y extraordinarios, como de las demás personas que viajaban en diligencia. Los maestros de postas podían nombrar postillones que les auxilian y administradores y oficiales que les sustituían en las cajas de correos cercanas a las paradas.

ca, quien estudió las milicias de indios flecheros, anotó que los naturales de Analco realizaban algunas labores de administración y justicia y también servían de correos hacia los diferentes pueblos serranos y hacia las ciudades de Antequera y México, cobrando, en el caso de las cartas cordilleras, dos reales por cada pueblo.[32] También Nelson González ha insistido en que en Nueva España los indígenas tuvieron una importante participación en la distribución del correo y habló del establecimiento de una red interior de postas.[33] Pero, en realidad, como lo reconocen los especialistas en el tema, los aspectos más puntuales de la distribución sólo están bien documentados a partir de 1764, cuando el correo se convirtió en un monopolio de la Corona.

Ahora bien, Manso y Zúñiga, al igual que todos los arzobispos, debía hacer uso de los servicios que ofrecía el correo mayor para el envío de la correspondencia, ya sea que sólo fuera hacia el interior de Nueva España o se dirigiera a la Península Ibérica, Filipinas o el Perú. El correo marítimo que se usaba para estos últimos destinos viajaba en los llamados "navíos de aviso", embarcaciones que, en teoría, solo transportaban correspondencia. Generalmente iban en conserva al frente de las flotas, aunque también navegaban en solitario.[34] Por lo mismo debían ser pequeñas y rápidas, pataches o urcas, para evadir los barcos enemigos y, si acaso alguno de ellos les daba alcance, había una cédula real que ordenaba arrojar el correo al mar.[35]

"De los correos y postas, administradores y oficiales, postillones, cartas y pliegos, y su franquicia", Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano megicanas*…, núms. 1475-1481.

[32] Güereca Durán, "Las milicias de indios…", p. 67.

[33] Véase González Martínez, "De los 'Chasquis'…"; González Martínez, "Correos y comunicación…".

[34] "Que el presidente y jueces de la Casa hagan visitar los Navíos de aviso para que vayan zafos, y con pilotos examinados", 3 de septiembre de 1605, *Recopilación*, lib. 9, tít. 37, ley 3. Véase también ley 5 sobre que no se carguen pasajeros. Puede verse Bernal, *España, proyecto inacabado*…, pp. 209-211; Sales Colín, *El movimiento portuario*…, pp. 86-90.

[35] *Recopilación*, lib. 9, tít. 37, ley 9.

El arzobispo podía utilizar gratuitamente los navíos de avisos para la correspondencia oficial; sin embargo, había varias condiciones. La primera y más importante es que debía prever su salida pues, en ese entonces, solamente había dos avisos ordinarios al año. El primero solía salir por el mes de marzo de Veracruz con dirección a La Habana, donde se reunían la Flota de Nueva España y la de Tierra Firme para atravesar juntas el Atlántico.[36] El "segundo de aviso" debía dejar Veracruz entre septiembre y noviembre. Éste debía ser despachado por el general de la flota de Nueva España al mes de su arribo en el puerto, para llevar a la corte las noticias del discurrir de la navegación y la llegada a las Indias, del tiempo en que se preveía el regreso de la flota y demás noticias de interés del rey.[37] Generalmente este aviso viajaba fuera de la flota y aunque iba artillado y en teoría zafo, esto es, sin pasajeros o mercancías, era susceptible de ataques piratas. Precisamente, el segundo de aviso de diciembre de 1627, que debió informar de la llegada de Manso y Zúñiga a Nueva España y en el que mandó sus primeras impresiones sobre la forma en que había manejado la causa del motín, no llegó a Sevilla.[38] Gracias a las noticias procedentes de La Habana se supo en la corte que el arzobispo había arribado con bien a México, pero no más.[39] Éste fue el primero de una serie de eventos desafortunados en torno al correo, que marcaron el gobierno de Manso y Zúñiga y le enfrentaron al Marqués de Cerralbo.

[36] "Que las flotas vengan y salgan de Tierra Firme en principio del mes de marzo…", Encinas, *Cedulario indiano*…, vol. 1, lib. 4, cap. 37, pp. 74-75. La flota de Nueva España partía de la península a comienzos de abril y tras invernar en los puertos americanos, se reunían en La Habana con la flota de Tierra Firme, para regresar juntas a España por el mes de marzo.

[37] "Que los generales en el despacho de los avisos guarden lo que se les ordena", *Recopilación*, lib. 9, tít. 37, ley 6.

[38] El procurador de la catedral escribe al cabildo, 28 de diciembre de 1627; dice que no tienen noticia de la llegada del arzobispo, pero envía sus bulas. Véase la "Carta al deán y cabildo sobre diversos puntos", en Carreño (ed.), *Cedulario de los siglos*…, p. 668.

[39] Mazín Gómez, *Gestores de la real justicia*…, p. 297.

INCIDENTES EN TORNO AL CORREO

> Todos los pliegos y cartas que enviaren los virreyes, y ministros y otras personas de las Indias, vengan en cajones medianos, bien clavados, precintados, embreados, cubiertos con encerados dobles y muy bien acondicionados…
>
> *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias…*, lib., 3, tít., 16, ley 16

La pérdida del cajón de la correspondencia

Al acercarse la flota de Nueva España al puerto de Veracruz, una estafeta corría a la ciudad de México para dar cuenta del avistamiento de las naos. Un par de días después otra estafeta más avisaba que los barcos habían atracado y daba algún adelanto de las nuevas que traían, si venía algún ministro o la noticia más sonada en la corte. Finalmente, luego de otros dos días, los cajones del correo entraban a la ciudad acompañados del repicar de las campanas de la catedral.[40]

Uno de los cofres del correo, con seguridad el más grande, era el dirigido al virrey. Se entregaba a la secretaría de palacio donde se abría y separaba el contenido, pues en él también venían los paquetes y cofrecillos de cartas dirigidas al real acuerdo, al arzobispo, la Inquisición, los oficiales de la real hacienda…, en fin, a todos los que mandaban y recibían correspondencia oficial.

Durante algún tiempo, el ayuntamiento de la ciudad también se sirvió de ese cajón oficial, pero en un determinado momento prefirió pagar al correo mayor, como lo hacía cualquier otro particular, para tener un cofre propio; exactamente lo mismo sucedió

[40] "El martes a las cuatro de la mañana se hizo señal de repique en la catedral, porque a esta hora llegó el correo, y dio por nuevas estaba amarrada la flota en la Veracruz; que eran trece naos, y en ella el arzobispo de México y el obispo de Puebla". Guijo, *Diario*…, vol. 2, p. 60.

con el cabildo de la catedral, que por un tiempo pagó de la gruesa decimal un salario de 25 pesos anuales al correo mayor de Nueva España.[41] Aunque tener una valija aparte tuviera un costo, también reportaba independencia y, sobre todo, la certidumbre de que se recibía completo lo enviado desde la corte. Ese era un punto que había preocupado a diversos arzobispos, Pérez de la Serna, por ejemplo, aseguraba que en la secretaría del virrey se quedaba la mitad del correo dirigido a él y sólo recibía las cédulas que le convenían y le parecían bien al marqués de Gelves.[42] Por lo mismo, este arzobispo pagó para enviar sus cartas en cajón cerrado y aparte, pues temía que se quedaran "olvidadas" en palacio.

También Manso y Zúñiga llegó a pensar que se debía a la malicia y al desorden en la correspondencia el que no hubiera llegado respuesta a sus cartas despachadas en el segundo de aviso de diciembre de 1627 y, por ello, sugirió una reforma para el envío. Propuso que tanto en la secretaría del Consejo de Indias, donde se redactaban y preparaban los pliegos, como en Sevilla, donde se encajonaban, debía distinguirse lo que se dirigía al virrey y debía quedar en su secretaría, del resto de paquetes y cartas. Para que así "los demás vengan aparte intitulados 'A presidente y oidores', para que precisamente se abran en presencia de todos".[43] Pero, en 1628, cuando el arzobispo escribió su propuesta, el problema no radicaba en el cajón, sino en el mal tiempo.

El segundo navío de aviso había zarpado en octubre de ese año a cargo del capitán y maestre Cristóbal Romero para dar cuenta en la corte de la llegada con bien de la flota. Sin embargo, el mal tiempo destrozó la nave y el maestre naufragó. Como pudo, se aferró a una plancha de los desechos del barco y consiguió lle-

[41] "Relación de salarios de oficiales y empleados de la catedral", 1680. AHAM, Libranzas, caja 1680-1682.

[42] "Informe de Pérez de la Serna sobre que el virrey escondió dos cédulas sobre la subordinación del clero regular a los obispos", 3 de junio de 1621, AGI, México, 337.

[43] Carta del arzobispo Manso sobre las acciones del virrey, 13 de octubre de 1628, AGI, México, 337.

gar a Campeche arrastrando con una soga los cajones del correo que pudo recoger. Ahí, subió a un patache a cargo del marino vasco Tomás Larrazpuru, quien lo llevó a La Habana, donde se registraron y despacharon para España los bultos y cofres del correo que había salvado. Aunque Cristóbal Romero aseguró que no se le había perdido nada, en lo que llevó a tierra no se encontró el registro de los pliegos y cajones, por lo que no se pudo saber si la carga estaba completa o no y, por supuesto, no lo estaba. Ello se confirmó poco después, cuando por toda la costa, desde Campeche hasta Mérida, empezaron a circular copias de las cartas que el arzobispo Manso había escrito al rey.

Y es que, poco tiempo después del naufragio, unos indios pescadores encontraron restos del navío que la mar arrojó, y entre ellos unos cajoncillos que por estar calafateados salieron a flote. Pensando que podía ser algo de valor, rompieron los sellos, quitaron la brea y la cera, pero como eran papeles, unos los echaron al mar y otros los entregaron a su encomendero. Éste, viendo que eran "pendientes de los ruidos de México", esto es, documentos sobre el motín de 1624, los envió a Mérida, a su padre, "en donde se vieron por muchas personas". De hecho, un individuo del que no se da el nombre, sacó cinco copias de uno de los documentos que, según el informe, era una carta al rey que tenía los nombres de los que se habían levantado en el motín, lo que causó gran escándalo.[44]

Cuando en julio de 1629 llegó a oídos del arzobispo la suerte corrida por su correspondencia, montó en cólera e hizo que se detuviera al maestre Cristóbal Romero en la cárcel de Veracruz, donde tuvo que permanecer cuatro meses debido a los conflictos de jurisdicción suscitados en torno a su caso.

Las autoridades del puerto estaban interesadas en el maestre Romero porque tanto él como su padre habían quedado compro-

[44] "Copia de relación que se envió a su excelencia de la Veracruz donde se narra cómo al hundirse el barco de correo por el mal tiempo se perdieron los cajones de cartas del arzobispo donde daba cuenta del motín de 1624", 19 de julio de 1629. Anexo de "Carta del marqués de Cerralvo al rey sobre el proceder del arzobispo Manso", 19 de julio de 1629, AGI, México 30, N. 23.

metidos con más de seis mil pesos, por lo que valía la carga del navío. Así que para mantenerlo en Veracruz trataron de entregarlo al general de la flota, pues formalmente estaba bajo su jurisdicción. Sin embargo, el fiscal del tribunal eclesiástico lo reclamó llevando una requisitoria del arzobispo, donde se daba por traidores y cómplices del delito de *laesae maiestatis*, de alta traición, a quienes pretendieran retener al reo, pues según Manso y Zúñiga, ese era el delito cometido por Romero. De tal modo que, cuando el cuerpo de guardia vio "la tremenda requisitoria", "temblaron todos".

> El padre del difunto —que por tal juzgan al pobre maestre—, pidió al general que no le dejase llevar por ser de su flota, pero [por] el miedo de no incurrir en dichas penas[…] y otras mil consideraciones, deseando cumplir con todos, se ha resuelto, según se tiene por cierto, a entregarlo.[45]

A partir de entonces las relaciones del arzobispo y el virrey se deterioraron rápidamente, pues mientras Manso se llevaba al maestre Romero, el virrey marqués de Cerralbo se enteró de que entre las cartas que habían andado en manos de todos se hablaba de él "con alguna demasía". Se le dijo que una de ellas era muy descompuesta, pero nadie se atrevió a darle puntual cuenta de su contenido, aunque luego, como era de esperarse, le enviaron una copia. En ésta, en 18 cuartillas Manso acusaba a Cerralbo de entorpecer su trabajo y de proteger a los oidores involucrados en el motín de 1624 y al visitador Carrillo, faltando así a los intereses del rey.[46] En la extensísima respuesta que a las acusaciones ofreció el virrey, insistió en que no podía caber duda de su lealtad al rey y, en ese sentido, recordó a Felipe IV, que tenía pocos reinos en su monarquía en que la familia de Cerralbo no hubiera

[45] "Copia de relación que se envió a su excelencia de la Veracruz", AGI, México, 30, N. 23.

[46] Carta del marqués de Cerralbo donde da cuenta del contenido de la carta que se rescató del naufragio, 24 de agosto de 1629, AGI, México, 30, N. 24.

participado en su conquista, su gobierno o su defensa y, movido por igual interés de servicio, dijo verse obligado a señalar que Manso era "el sujeto menos apropósito para las Indias que yo he conocido en ellas", para luego responder punto por punto a cada una de sus acusaciones.[47]

Poco tiempo después, el marqués volvió a escribir sobre el caso del maestre Cristóbal Romero, poniéndolo como ejemplo de la pasión e intransigencia de Manso.[48] Según el virrey, después de sacarlo de la cárcel de Veracruz se lo llevaron preso a una huerta que el arzobispo tenía cerca de Tacuba. Hasta que el día de la fiesta de la Asunción se fugó por una ventana y buscó refugio en el convento de San Francisco. Dijo Cerralbo que a pesar de que ese día se celebraba la fiesta de la advocación de la catedral, después que avisaron a Manso que el reo se había escapado, lo vio pasar corriendo en su coche tirado por seis mulas en dirección a Tacuba para sacar a Romero del convento, "y luego me vinieron a avisar de la iglesia que era hora de irse y que no iría el arzobispo". A un año de la desgracia del maestre, concluía el virrey, aún le tenían preso, ahora en una torre, nadie sabía para qué y daba mucho de qué hablar entre el pueblo, pues no se le había levantado ningún cargo.

Cuando el arzobispo supo de las quejas del virrey le pidió abstenerse de pretender conocer en la causa, pues él era juez privativo en materias del motín de 1624 y actuaba movido por la sospecha de que el maestre Romero estaba involucrado en el levantamiento popular y por eso había hundido el navío de aviso y arrojado su correspondencia al mar.[49] Como haya sido, las cartas de Manso tardaron tanto en llegar a la corte que cuando lo hicieron, el caso

[47] *Idem*.

[48] "Carta del virrey marqués de Cerralbo", 24 de enero de 1630, AGI, México, 30, N. 27.

[49] "Manso y Zúñiga al virrey Cerralbo", 8 de junio de 1630, AGI, México, 337. Se trata de un escrito tan rebuscado que es casi ilegible, donde se narran los casos y formas en que la audiencia y el virrey habían estorbado la jurisdicción del arzobispo.

de Romero había perdido importancia.[50] Sobre todo porque el año de 1629 había sido de grandes infortunios.

La pérdida de la flota de Nueva España

En el año de 1629 los problemas del correo se incrementaron. Todo empezó con la noticia de que la flota al mando de Juan de Benavides, que había zarpado de Veracruz en agosto de 1628, había sido capturada y saqueada por una armada holandesa a cargo de Piet Hein, cerca de Matanzas. Al respecto escribió el rey: "Os aseguro que siempre que hablo (del desastre) se me revuelve la sangre en las venas, no por la pérdida de la hacienda, que de ésa no me acuerdo, sino por la de la reputación que perdimos los españoles en aquella infame retirada, causada de miedo y codicia".[51]

A consecuencia del desastre, y debido al continuado acecho de los holandeses en el Caribe, en la corte se decidió que en 1629 no habría flota para Nueva España ni para Tierra Firme. La falta de comunicación no podía haberse dado en peor momento pues las fuertes lluvias de 1628 inundaron la ciudad de México. Según el arzobispo las aguas habían afectado a dos terceras partes de las familias españolas y a treinta y siete mil indios y "todas sus casas, habitaciones, milpas, huertas, oratorios, chinampas y arrabales".[52] Por lo mismo, era imperativo mantener informado al rey, así que Manso duplicó las cartas perdidas por el maestre Romero, muy posiblemente escribió nuevas y, finalmente, ordenó la salida de un navío de aviso extraordinario para hacer llegar su correspondencia al rey.

El problema era que estaba prohibido el despacho de correo sin dar aviso al secretario del virrey y al presidente de la audien-

[50] Sospecho que el maestre Romero logró salir de la Nueva España y seguir su carrera como castellano en Filipinas. Si fue así, su relación de méritos sería la contenida en AGI, Indiferente, 113, N. 60.

[51] Citado por Domínguez Ortiz, "El suplicio de don Juan…", p. 165.

[52] "El arzobispo Manso y Zúñiga en respuesta a una carta del virrey Cerralbo", 15 de junio de 1630, AGI, México, 337.

cia.[53] Además, el virrey era quien debía autorizar los pagos extraordinarios al correo mayor, quien ya recibía 1 600 pesos anuales por el servicio ordinario. Más aún, debido al peligro que corrían las urcas y fragatas de aviso que viajaban en solitario, éstas debían ser examinadas cuidadosamente por los oficiales reales del puerto, quienes hacían relación puntual de la carga que llevaban, se cercioraban del armamento y del tonelaje para que no se viera afectada la velocidad de la nave.[54] Así que, cuando el arzobispo pretendió sacar su barco, el castellano del fuerte de San Juan de Ulúa se lo impidió, pues no tenía autorización ni se había sometido a la inspección. Sin resignarse, Manso y Zúñiga obligó al tesorero a hacer el pago y acordó con el capitán que saldrían a medianoche. Llegado el momento, el castellano nuevamente trató de impedir que desatracaran, pues era "hora en que sin importar las razones no entra ni sale navío".[55] Con todo, el barco zarpó, y entonces, antes de que pudiera alejarse, desde el fuerte le dispararon tres piezas de artillería con las que le rompieron el palo mayor.

Una vez que el barco fue inutilizado y detenido, se llevó a la cárcel al piloto y al oficial de la caja real de Veracruz por haber autorizado el pago, y se reprendió a Francisco de Borja y Aragón, hermano del duque de Gandía, a quien sorpresivamente se le encontró a bordo, pues iba para asegurarse de que la correspondencia del arzobispo llegara al rey. Así le escribió el virrey Cerralbo:

> No pareciéndome justo que persona como vuestra merced vaya a España con la sombra de fugitivo, le envío la licencia que no quiso, porque es razón quererla; y envío orden a Blas de Burgos dé entrada para que por mi cuenta cuide de que no le falte a vuestra merced nada en el viaje proveyéndole de todo lo necesario; y aunque no me parece justo que su persona se aventure en un [navío

[53] *Recopilación*, lib. 3, tít., 16, ley 17, Que no se despachen correos sin dar aviso a los secretarios de virreyes y presidentes.

[54] *Recopilación*, lib. 3, tít., 16. De las cartas, correos y indios Chasquis.

[55] "Carta del virrey marqués de Cerralbo", 24 de enero de 1630, AGI, México, 30, N. 27.

> de] aviso, mando al capitán de él que si vuestra merced quisiere hacerlo le sirva y regale. Y ya que vuestra merced no se despidió de mí, yo me despido de vuestra merced…[56]

Una vez detenida la embarcación, Cerralbo ordenó al castellano que recogiera los cajones de correspondencia del arzobispo, "hasta nueva orden, enviándome memoria de ellos y de la razón que tienen y los pondréis en un arca detrás de tres llaves". A continuación, escribió a Manso diciéndole que había pedido al correo mayor que tuviera prevenido un nuevo navío de aviso y que le daba cuenta de ello "por si se le hubiere quedado algo por escribir".[57]

Como el virrey sabía, el ofrecimiento sólo disgustó aún más al arzobispo, lo que se vio con claridad en lo desmedido de sus nuevas cartas. En ellas acusó al virrey de hacer todo por impedir que la correspondencia llegara a Madrid, con la única intención de evitar que el rey supiera que México estaba perdido por la inundación, y que ésta había sido provocada por la negligencia de Cerralbo. Según Manso, por eso le había cañoneado su barco, por eso había mandado a su secretario a España, quien retrasaba el encajonamiento de las cartas y la salida de las flotas; incluso, dijo que el virrey estaba coludido con don Fadrique de Toledo, su primo, quien en una ocasión hizo perdidiza la correspondencia en Matanzas y en otra, la dejó en La Habana. Su frustración y enojo llegaron a tal grado que escribió a Cerralbo diciéndole que era una culebra escondida en el heno, "un áspid ponzoñoso encubierto, un dulce y engañoso canto de sirena, una representación de Jacob con vestidura y manos supuestas de Esaú".

"Al quitarle al rey las noticias, le quitaban al reino la posibilidad de remedio", decía Manso, pero como en muchas otras ocasiones, la pasión desvirtuó sus argumentos. Sobre todo, creo que fueron poco oportunas las acusaciones contra Fadrique de Toledo, pues era el

[56] "El Virrey a Francisco de Borja, sobre los despachos del arzobispo contra el Virrey", 22 de enero de 1630, AGI, México, 30, N. 32.

[57] "El Virrey al arzobispo, capítulo haciéndole saber cómo se había de despachar aviso a España", 5 de enero de 1630, AGI, México, 30, N. 32.

héroe de las batallas marítimas del momento. Había sido nombrado Capitán General del Mar Océano en 1618 y entre sus victorias se contaban: el haber vencido en 1621 a treinta y un navíos holandeses en el estrecho de Gibraltar,[58] el haber recuperado Salvador de Bahía en 1625 y en 1629 haber expulsado a los ingleses y franceses de la isla de San Cristóbal, del archipiélago de las Galápagos.[59]

Aunque Manso llegó a la Nueva España como un hombre poderoso, su incapacidad para controlar el envío de cartas y hacerse oír por el rey y el Consejo de Indias contribuyó a que perdiera la batalla contra el virrey Cerralbo. Ello es patente en las instrucciones que empezó a recibir conforme el correo se fue regularizando. Primero, se le mandó informar al virrey de todas las órdenes y comisiones que se le habían encomendado cuando partió hacia las Indias, pues, como señalé desde el principio, Cerralbo se lamentaba de que nadie sabía en qué consistían los poderes del arzobispo. Luego, se advirtió a Manso que en Nueva España no había más que un virrey que representaba a la real persona y a quien tocaba dar las órdenes en su nombre, y ése no era él. Finalmente, el rey le ordenó dejar las Indias en 1631.

El arzobispo había perdido y lo reconoció, pues poco después ofreció al virrey dejar la ciudad "y no entrar más en México y salir del reino si yo lo tuviere por conveniente para el más libre y desembarazado gobierno y para la restauración de la ciudad de México". 1631 fue un año de calma hasta el mes de agosto, cuando en una comedida carta,[60] el arzobispo pidió al virrey le autorizara embar-

[58] "Relación de la victoria que tuvo Fadrique de Toledo Osorio, capitán general de la Armada y Ejército del mar océano, contra treinta y un navíos de holandeses en el estrecho de Gibraltar, el año de 1621" y "Segunda parte y copia de la victoria de Fadrique de Toledo contra 31 navíos holandeses", en *Papeles de Gil González Dávila*, fs. 84-85*v* y 149-150*v*. BNE, Mss./18168.

[59] Sosa, *Noticia de la gran casa*… Se enfrentó con Olivares en 1633 y se le desterró a perpetuidad de Castilla; murió en diciembre de 1634 sin enterarse de su sentencia. Véase Elliott y Brown, *Un palacio para el Rey*…

[60] Pedía "licencia de vuestra excelencia, a quien yo con particular razón gusto y obligación debo reconocer en esta parte por mi superior suplico a

carse y salir para España en la flota de Echazarreta, pues "ha sido llamado por el rey para atender cosas de su servicio", pero no se fue. En ese año el capitán murió en Veracruz; el novel almirante, Serrano, que quedó en su lugar, hundió las dos naves principales, la capitana y la almiranta, antes de llegar a La Habana y, luego, Andrés de Aristizábal quien ascendió a almirante para llevar la flota a la Península, también se hundió. La mar era peligrosa.[61]

A Manso le habían ofrecido el obispado de Badajoz, por lo que tratando de ayudar a que se fuera, Cerralbo sugirió que mejor lo mandaran a la iglesia de Calahorra, "por ser patria suya y donde se crió".[62] Y es que, luego del hundimiento de la flota de Echazarreta, dio inicio un juego que parecía interminable, en el que Manso decía que se iba, se llevaba su ropa a Veracruz, la mandaba traer de regreso, la volvía a enviar, se iba a visitar el arzobispado y luego a su finca en las afueras de la ciudad. Un día tenía la casa en la calle y al otro la volvía a guardar. De hecho, en febrero de 1634, aseguró haber recibido carta del rey donde éste le decía que podría estar en Nueva España el tiempo que quisiera, mientras se consultaba a dónde se le enviaría.[63]

No se sabe con certeza cuándo se fue; en mayo de 1635 el virrey decía que seguía haciendo sus demostraciones ordinarias de viaje, pero que como era costumbre, no se iba. Las bulas de su nombramiento como obispo de Cartagena están datadas en 1637, pero ignoro cuándo tomó posesión. Aunque, en realidad, para nuestro propósito no tiene mucha importancia, pues desde 1631, cuando por primera vez abandonó el puerto y regresó a su casa, la co-

---

vuestra excelencia como el más humilde pasajero me la de para mí y para hasta treinta personas de todos estados que de mi familia se habrán de embarcar conmigo", "Carta del arzobispo Manso al virrey", AGI, México, 30, N. 38.

[61] Sobre la flota debe verse el trabajo de Trejo Rivera, "Adversidades en la administración…".

[62] "Carta del marqués de Cerralbo", 21 de agosto de 1631, AGI, México, 30, N. 38.

[63] "Carta del marqués de Cerralbo", 15 de febrero de 1634, AGI, México 31, N. 20.

rrespondencia dejó de tener un lugar principal en su actuación o en su relación con el virrey Cerralbo, sobre todo porque desde entonces éste decidió tratarlo como a desterrado. "Ninguna justicia de Vuestra Majestad le dará auxilio para nada, ni yo consentiría que en los tribunales que están a mi gobierno se admita petición suya porque, aunque por excusar inconvenientes se dejen de publicar autos para esto, en lo interior yo no podía dejar de tenerle por extraño del reino".

SIGLAS

AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
ACCMM	Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AGNCM	Archivo General de Notarías de la Ciudad de México
AGRM	Archivo General Región de Murcia, España
BNE	Biblioteca Nacional de España

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Actas antiguas de cabildo. Empieza el primero de enero de 1626 y termina el 14 de noviembre de 1628, vol. 22, México, El Correo Español, 1907.

Alcázar Molina, Cayetano, *Historia del correo en América. Notas y documentos para su estudio*, pról. de José Ortega Munilla, cronista nacional de correos, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1920.

Alcocer y Martínez, Mariano, *Consejos Real de Castilla, de Cruzada, Supremo de Inquisición*, Valladolid, Casa Social Católica, 1930.

Arroita y Gómez, Manuel, *Santoral español o colección de biografías de todos los santos nacidos en España, arreglado por meses en forma de año cristiano*, vol. 1, Madrid, Regeneración, 1863-1864.

Berceo, Gonzalo de, *Vida de Sancto Domingo de Silos; Vida de Sancta Oria, Virgen*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

Bernal, Antonio Miguel, *España, proyecto inacabado: los costes/beneficios del imperio*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

Carreño, Alberto María (ed.), *Cedulario de los siglos XVI y XVII. El obispo don Juan de Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús*, México, Victoria, 1947.

Castillo Gómez, Antonio (coord.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes,* Barcelona, Gedisa, 1999.

——, "'Me alegraré que al recibo de ésta…'. Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI a XIX)", *Manuscrits,* núm. 29, 2011, pp. 19-50.

Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.

Domínguez Ortiz, Antonio, "El suplicio de don Juan de Benavides. Un episodio de la historia sevillana", *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, t. 24, núm. 76, 1956, pp. 159-171.

Elliott, John H., y Jonathan Brown, *Un palacio para el Rey: El Buen Retiro y la corte de Felipe IV*, Madrid, Taurus, 2016.

Encinas, Diego de, *Cedulario indiano recopilado por Diego de Encinas*, reproducción facsímil de la edición única de 1596, vol. 1, est. prelim. e índices de Alfonso García Gallo, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1945-1946.

Estrada y Zenea, Ildefonso, *La heroica ciudad de Veracruz, descripción de sus más notables edificios, con noticias históricas sobre el origen y fundación de estos*, México, José Jimeno Jiménez, 1874.

Figueroa y Melgar, Alfonso de, "Historia genealógica de la casa de Basabe y sus enlazados", *Estudios genealógicos y heráldicos,* vol. 1, Madrid, Arias Montano, 1985, pp. 231-298.

Gimeno Blay, Francisco M., "'Missivas, mensageras, familiares…' Instrumentos de comunicación y de gobierno en la España del quinientos", en Castillo Gómez (coord.), 1999, pp. 193-209.

González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas morales de sus sedes (Nueva España)*, ed., intr., notas e índices de Jesús Paniagua Pérez y Ma. Isabel Viforcos Marinas, fijación y trad. de textos de Juan Francisco Domínguez, León, Universidad de León–Junta de Castilla y León, 2004.

González Martínez, Nelson Fernando, "Correos y comunicación escrita en la América colonial: esquemas de distribución de la correspondencia oficial (1514-1768)", *Jahrbuch für Geschichte La-*

teinamerikas = Anuario de Historia de América Latina, núm. 52, 2015, pp. 37-64.

——, "De los 'Chasquis' de Nueva España: La participación de los indios en la movilización de correo y la reforma del aparato postal novohispano (1764-1780)", *Indiana,* vol. 34, núm. 2, 2017, pp. 85-109.

Güereca Durán, Raquel Eréndira, "Las milicias de indios flecheros en la Nueva España, siglos XVI-XVIII", tesis de maestría en Historia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2013.

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario, 1648-1664*, vol. 2, ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1986.

Manso de Zúñiga y Salcedo, Juan, *Por don Juan Manso de Zúñiga y Salcedo con el señor Fiscal, por el Real Fisco de su Magestad, como cesionario de la Camara Apostólica en el expolio del arzobispo de Burgos don Francisco Manso, sobre el estado, condado y mayorazgo de Herbias, y bienes con que fue dotado*, [s.p.i.], 1657. [Accesible en la Biblioteca Digital Hispánica de la BNE, Porcones/179(31)].

Manzanares, Paulo, *Estilo y formulario de cartas familiares, según el gobierno de los prelados, señores temporales, do se ponen otras cartas con sus respuestas y algunas de oficios de República.* Madrid, Luis Sánchez, 1600.

Mazín Gómez, Óscar, *Gestores de la real justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. I. El ciclo de México: 1568-1640*, México, El Colegio de México, 2007.

Pérez Puente, Leticia, *Tiempos de crisis y tiempos de consolidación. La catedral metropolitana 1653-1680*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM–El Colegio de Michoacán–Plaza y Valdés, 2005.

Portell de Pasamonte, Rafael, "Excelentísimo y reverendísimo señor don Francisco de Manso de Zúñiga y Solá y el condado de Hervias", *Boletín de la Asociación Riojana de Genealogía y Heráldica,* núm. 6, 2014, pp. 73-84.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad católica del rey Don Carlos II, Madrid, Boix, 1841.

Rivero Rodríguez, Manuel, "'De todo dí aviso a vuestra señoría por cartas': centro, periferia y poder en la corte de Felipe II", en José

Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Congreso internacional, Madrid, 3-6 de julio de 2000, vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 267-290.

Rodríguez de San Miguel, Juan, *Pandectas hispano megicanas, o sea código general comprensivo de las leyes generales, útiles y vivas de las Siete Partidas, Recopilación novísima, la de Indias, mutos y providencias conocidas por de Montemayor y Beleña y cédulas posteriores hasta el año de 1820*, México, Mariano Galván Rivera, 1830.

Sáez Rivera, Daniel M., "Un manual de cartas de finales del siglo XVI / principios del siglo XVII: estilo y formulario de cartas familiares, según el govierno de prelados y Señores temporales (1600) de Gerónimo Paulo de Manzanares, y las formas eclesiásticas de tratamiento", en Marchant Rivera y Barco Cebrián (coords.), *Escritura y sociedad: el clero,* Granada, Comares, 2017, pp. 272-294.

Sales Colín, Ostwald, *El movimiento portuario de Acapulco. El protagonismo de Nueva España en la relación con Filipinas, 1587-1648*, México, Plaza y Valdés, 2000.

Schäfer, Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria. II- La labor del Conejo de Indias en la administración colonial*, vol. 1, Madrid, Junta de Castilla y León–Marcial Pons, 2003.

Solórzano Pereira, Juan de, *Política Indiana dividida en seis libros*, tercera impresión ilustrada por Francisco Ramiro Valenzuela, en dos tomos, vol. 1, Madrid, Matheo Sacristán, 1736.

Sosa, Gerónimo de, *Noticia de la gran casa de los marqueses de Villafranca, y su parentesco con las mayores de Europa, en el árbol genealógico de la ascendencia en ocho grados por ambas líneas del excelentísimo señor D. Fadrique de Toledo Osorio, séptimo marqués de esta casa,* Nápoles, Novelo de Bonis, 1676.

Trejo Rivera, Flor de María, "Adversidades en la administración de la Carrera de Indias: el caso de la flota del general Miguel de Echazarreta", en Trejo Rivera (coord.), 2003, pp. 33-78.

——— (coord.), *La flota de la Nueva España, 1630-1631,* México, INAH, 2003.

EL PODER DEL MILAGRO. CONFLICTOS, IMÁGENES Y VIDA COTIDIANA EN LA TENOCHTITLAN VIRREINAL

Antonio Rubial García
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Para las sociedades del Antiguo Régimen, el espacio festivo era el más importante mecanismo para la representación de sus corporaciones, pues en él se hacían visibles los signos que les daban identidad (estandartes, vestimenta, escudos, santos, capilla). Durante las celebraciones del calendario religioso, la procesión se volvió el escenario privilegiado en el que las corporaciones podían manifestarse por las principales calles de las ciudades y hacer ostensible el lugar que ocupaban en esa sociedad jerarquizada y desigual. En la procesión, además, cada corporación manifestaba estar en posesión pacífica de su espacio social y tal presencia sin contradicciones, aceptada por todos y reiterada año con año, confirmaba sus privilegios.

Esa situación de aparente estabilidad se rompía cuando algún conflicto se barruntaba en el horizonte y el espacio festivo se convertía en el campo de batalla de intereses encontrados. A lo largo de la historia novohispana, uno de los temas centrales de la realidad política fue el de las pugnas entre los obispos y las órdenes religiosas, en las cuales también estuvieron implicados los virreyes y la Corona. Como es sabido, ésta tenía una fuerte injerencia en los asuntos eclesiásticos gracias a los privilegios que el Sumo Pontífice concedió al rey de España bajo la denominación de Regio Patronato, por el cual se le autorizaba a nombrar a los obispos, a enviar misioneros y sacerdotes a América, a impedir el paso de bulas y breves inconvenientes para la Corona y a dar permisos para la fundación de templos y conventos.

El tema central de esos conflictos se centraba en las pretensiones de extender la jurisdicción episcopal sobre un territorio (y sus habitantes indígenas), que había sido ocupado y "evangelizado" por los frailes. Los obispos alegaban que los religiosos fungían como párrocos y por lo tanto debían estar sujetos a ellos, pues no se encontraban ya en tierra de misión y lo que ellos llamaban doctrinas eran de hecho parroquias en las que se administraban bautismos, matrimonios y misas y donde se cobraban obvenciones por tales servicios. Por lo tanto, los prelados podían pedirles cuentas, hacerles visitas pastorales y nombrar jueces eclesiásticos para dictaminar en materia de matrimonios.

Por su lado, los religiosos alegaban que las pretensiones de los obispos eran infundadas y contrarias a las bulas concedidas por los pontífices en su favor (como la llamada Omnímoda), las cuales les otorgaban exención a la obediencia de los obispos; los centros que ellos administraban no eran parroquias sino doctrinas misionales y, por lo tanto, no debían estar sometidos a los dictámenes del episcopado como lo estaban los seculares, sino a los de sus propias autoridades provinciales, que eran las facultadas para nombrar a los priores doctrineros en los conventos. En última instancia el episcopado buscaba abrir espacios para un clero secular en aumento, el cual encontraría en las rentas parroquiales un medio digno de subsistencia.

Esa situación, bastante clara en el ámbito rural, se volvía muy confusa en las ciudades, donde la separación de las repúblicas de indios y españoles no estaba muy definida y en las cuales frailes y seculares compartían la administración religiosa. En los ámbitos urbanos, esa confrontación entre ambos sectores eclesiásticos se manifestó a menudo en la vida cotidiana de los habitantes urbanos, pues templos, barrios y fiestas fueron en muchas ocasiones los escenarios donde se manifestaron sus pugnas. En esos espacios, las imágenes desempeñaban un papel fundamental pues, como instrumentos de mediación y manipulación, tenían un fuerte carácter de capital simbólico y fueron a menudo utilizadas como herramientas para manifestar dicha confrontación y para apropiarse de los espacios urbanos. En este artículo quiero tratar dichos temas a partir de

cuatro tiempos en los cuales se manifiestan distintas etapas de un proceso que abarcó los tres siglos virreinales.

PRIMER TIEMPO.
UN SAN SEBASTIÁN NOPALERO Y UNA VIRGEN "REDONDA"

A raíz de la conquista, México Tenochtitlan cambió radicalmente su fisonomía urbana y su estructura jurídica. Indios y españoles fueron distribuidos en dos repúblicas, es decir en dos unidades administrativas y sociales que debían mantenerse aisladas y localizadas en espacios distintos dentro de la misma ciudad. Aunque dicha ficción no se mantuvo, pues los dos sectores se mezclaron tanto biológica como territorialmente, la presencia de una "traza" central hispana rodeada de cinco barrios indígenas marcó las áreas jurisdiccionales sobre las cuales se asentarían las organizaciones civiles y eclesiásticas. Las primeras (el ayuntamiento español y las parcialidades o cabildos indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco) tuvieron entre sí pocos conflictos; pero las segundas (frailes, clérigos y obispos) se enfrentaron en continuos roces que a menudo llegaron a una abierta confrontación pues, aunque en teoría los religiosos se harían cargo de los indios y los clérigos seculares y el arzobispo de los españoles, en la práctica cotidiana ambos sectores pretendían tener injerencia en los dos grupos.

Al ser los primeros en llegar a la capital, los franciscanos fueron quienes nombraron los barrios indígenas y definieron sus jurisdicciones. Es muy probable que el hermano lego fray Peter de Moore (al que muy pronto le llamaron de Gante), una de las personalidades más sobresalientes de la ciudad, fuera el inspirador de su primera división doctrinal (así aparece en el códice Osuna) y quien asignó los nombres cristianos de los barrios indígenas que surgieron alrededor de la traza de los españoles: San Juan de Letrán Moyotlan, San Pablo (Extramuros) Teopan, Santa María la Redonda (*Rotonda*) Tlaquechiucan (o Cuepopan) y San Sebastián Atzacualco. Las advocaciones que precedían a los nombres indígenas rememoraban

cuatro de las basílicas de Roma, pues para los frailes la nueva ciudad sería la capital de la cristiandad americana.[1] Un quinto barrio, creado en la ciudad indígena de Tlatelolco, se puso bajo la advocación de Santiago, por la pequeña ermita fundada por los conquistadores en acción de gracias al santo patrono de Castilla.[2] Todos esos barrios, con su medio centenar de ermitas, serían visitados por los frailes desde sus dos conventos, el de San Francisco y el de Tlatelolco, sedes de las cabeceras de doctrina de San José y de Santiago.

Situados en la zona poniente de la ciudad los franciscanos comenzaron muy pronto a administrar a muchos españoles, además de a los indios. Por ser el área más cercana a tierra firme, a la fuente de agua potable que traía un acueducto desde Chapultepec y a la calzada de Tacuba, su población aumentó considerablemente. De ahí que en ella la convivencia e interacción de españoles e indígenas fuera más evidente y la separación entre las dos repúblicas se mostrara más ficticia.

Durante las primeras cuatro décadas de dominio español, los frailes y el arzobispo franciscano fray Juan de Zumárraga (1533-1548) estuvieron bastante conformes con dicha distribución urbana; pero con la llegada a la sede de fray Alonso de Montúfar (1554-1572) las cosas cambiaron y el nuevo prelado comenzó una política de apropiación de los espacios ocupados por los frailes, con el argumento de que estaban mal administrados. En 1565, en el marco de preparación del segundo concilio provincial mexicano, el arzobispo comenzó a enviar clérigos a los barrios orientales de San Sebastián y a San Pablo, y en ese contexto una imagen sirvió como detonante del conflicto.

Cuentan los *Anales* de Juan Bautista que en enero de 1565 fray Melchor de Benavente había ido en la víspera de la fiesta de san Sebastián a decir una misa a la capilla de dicho santo que estaba en el extremo oriental de la ciudad, muy alejada del convento de San Francisco situado como vimos en la zona poniente. La ermita era sede de

[1] Gutiérrez Haces y Romero, "A imagen y semejanza…", pp. 163 y ss.
[2] Díaz del Castillo, *Historia verdadera*…, p. 175.

una "asistencia" de la doctrina de San José de los Naturales desde la cual los frailes administraban los barrios indígenas de San Juan Tenochtitlan. Es muy probable que la inesperada llegada del religioso a la ermita respondiera a los rumores de que Montúfar estaba mandando clérigos a decir misa en las abandonadas capillas orientales.

A media celebración, unos clérigos lo echaron de ahí "de mal modo" y al día siguiente un sacerdote enviado por el arzobispo Montúfar colocó en el altar de la parroquia una escultura del santo mártir, "con sus manos atadas a un nopal", según los *Anales*. Desde entonces, concluye el cronista náhuatl, "empezaron a decir misa los clérigos".[3] Con esta imposición de una imagen con claros atributos indígenas y con una obvia asociación a la planta emblemática de la ciudad prehispánica, se iniciaba un año clave en las conflictivas relaciones entre los frailes y el arzobispo dominico. La presencia del san Sebastián nopalero en una capilla indígena, que por su lejanía estaba mal atendida por los religiosos de san Francisco, sería el punto de partida de un proceso de apropiación episcopal de los espacios urbanos controlados por los franciscanos.

Unos meses después de la apropiación de San Sebastián, el 16 de julio, cuentan los *Anales* que el provisor del arzobispado, el criollo Esteban de Portillo, se presentó en la capilla de San Juan (otra "asistencia" de la doctrina de San José) y realizó actos abiertamente provocadores contra la primacía franciscana: "preguntó a la gente sobre las cosas sagradas, los amancebamientos, los testamentos y las cosas de los difuntos". Al domingo siguiente, el provisor llegó de nuevo a San Juan a decir misa y a dar "mandamientos sobre su investigación".[4] Los franciscanos estaban muy disgustados con esas actividades del representante episcopal en una capilla que ellos administraban, pues las veían como una intromisión de Montúfar en su territorio. Tres años después de estos hechos, el arzobispo dominico creaba dos parroquias de españoles en la zona poniente de la ciudad (Santa Veracruz y Santa Catarina), en un territorio urbano

[3] *Anales* de Juan Bautista, p. 301.
[4] *Ibid*., p. 323.

que los franciscanos consideraban suyo. El argumento que justificaba tal erección era que los religiosos sólo debían ocuparse de la administración de los indios y que al clero secular correspondía la de los numerosos españoles que habitaban ya en esos barrios.

Después de las agrias disputas con el arzobispo Montúfar, los franciscanos se dieron cuenta de que debían fortalecer sus ayudas de doctrina en los barrios más cercanos a sus dos conventos, el de Santiago Tlatelolco y el de San Francisco. Ante la pérdida irremediable de la administración de los barrios orientales de la ciudad, decidieron concentrarse en consolidar su presencia en los occidentales, San Juan y Santa María.

En la capilla de esta última parcialidad se veneraba desde mediados de la centuria una imagen de la Asunción, conocida como santa María la Redonda, que todos los años era llevada en procesión al convento de San Francisco en su fiesta tutelar el 15 de agosto. En 1570, un grupo de clérigos auspiciado por el arzobispo Montúfar trató de impedir la procesión por la fuerza, lo que desató una violenta reacción de los fieles que terminó en golpes, con la subsecuente intervención de las autoridades civiles.[5]

Estos hechos, y en prevención de otro despojo como el de San Sebastián, llevaron a los franciscanos a solicitar al virrey marqués de Villamanrique en 1589 les diera la posesión oficial de la doctrina de Santa María Cuepopan, pues esta facultad era un atributo del Regio Patronato y correspondía por tanto al representante del rey. Este hecho quedó registrado por el cronista indígena Domingo Chimalpáhin en su *Diario* el 29 de noviembre. Ocho años después, los religiosos abrían una casa anexa a la capilla de Cuepopan para asegurarse su control. De nuevo el cronista Chimalpáhin dejó asentado que "El jueves 14 de agosto de 1597 entraron los religiosos a Santa María de la Asunción la Redonda; entraron con licencia del Santo Padre y del rey, para quedarse allí a perpetuidad. Y el domingo 19 de octubre se llevó en procesión Nuestra Señora Santa María que se fundó [ins-

[5] Archivo General de la Nación, México (en adelante AGNM), *Bienes nacionales*, 1393, citado por Miranda, *Dos cultos fundantes*…, pp. 320 y ss.

taló] en San José".[6] Ésta es la segunda mención que tenemos de la presencia de una imagen de la Asunción en el templo del curato. El éxito de esta fundación no se dejó esperar y el 8 de diciembre de 1612 (día de la Inmaculada Concepción) los franciscanos pudieron poner los cimientos para un nuevo convento y una nueva iglesia, los cuales sustituirían a la vieja ermita y a la pequeña casa anteriores. La noticia la da de nuevo el cronista indígena Chimalpáhin en su *Diario*:

> En tiempos del comisario fray Juan Zurita, con una procesión muy solemne los religiosos de San Francisco enterraron [monedas de] oro en Santa María la Redonda en Cuepopan, a fin de señalar el sitio en que se comenzaron a poner los cimientos para construir la nueva portería, donde habría de decirse la misa mientras se construía el nuevo dormitorio y la nueva iglesia de los religiosos; y cuando ya la iban a construir se demolió la iglesia vieja.[7]

Con estos actos nacía no sólo una nueva doctrina en manos de los frailes, sino también un importante santuario urbano entre sus conventos de México Tenochtitlan y de Santiago Tlatelolco el cual, con su "milagrosa" imagen de la Asunción, consolidaba la presencia franciscana en los barrios occidentales de la capital frente a las pretensiones episcopales.

SEGUNDO TIEMPO. LOS MÚLTIPLES USOS DE UN CRISTO "EXPROPIADO"

A pesar del primer triunfo episcopal en San Sebastián para apropiarse del control de los barrios orientales, éste no se pudo consolidar pues la otra orden evangelizadora, la de San Agustín, comen-

[6] Chimalpáhin, *Diario*…, p. 69. El cronista añade: "Entonces era provincial fray Juan Lazcano, y el primer guardián que allí se estableció fue fray Diego Tendón, con otros religiosos. Esto ocurrió en tiempos de los principales don Miguel García Ixtlahuel y Diego Sánchez, del alcalde Andrés García Cohuacuech, y de los regidores Nicolás Hernández y Matías Fernández".

[7] *Ibid*., p. 307.

zó a disputar a los obispos esa zona. Aquí también otra imagen colocada en una doctrina indígena se insertaba en la confrontación entre el episcopado y los religiosos, pero ahora eran éstos quienes la utilizaban para afianzar su presencia.

En 1575 el virrey Martín Enríquez, contra la voluntad del arzobispo Pedro Moya de Contreras, entregaba la doctrina indígena de San Pablo Teopan a los agustinos, siendo su provincial fray Alonso de la Veracruz. El asunto se había tratado en 1574 a partir de las quejas de los naturales y españoles que habitaban ese barrio sudoriental por la pésima atención recibida por parte del clero secular. Con el apoyo del virrey, quien desde 1572 mantenía una abierta pugna con el arzobispo Moya, los agustinos abrieron ahí un convento con cuatro religiosos que atenderían la doctrina indígena. Fray Alonso además solicitó al rey permiso para fundar, al lado de la doctrina, un colegio para que los religiosos "de coro" estudiaran náhuatl y teología.

El arzobispo Pedro Moya de Contreras y su cabildo declararon su inconformidad ante la medida, pero en 1576 y en 1577 la audiencia dio la razón a los agustinos.[8] En 1583, para afianzar su fundación, estos frailes trasladaban al templo de San Pablo una escultura de Cristo crucificado que ya tenía fama de milagrosa en el pueblo de San Guillermo Totolapan que ellos administraban. El pretexto de tal "expropiación" fue una epidemia que comenzó en 1581 en la capital, causando en dos años la muerte de veinticuatro religiosos agustinos; el objetivo real, dotar de una imagen "milagrosa" al colegio, recientemente fundado y anexado a la doctrina de indios de Teopan. La recepción del nuevo Cristo fue suntuosa y el cronista indígena Domingo de San Antón Chimalpáhin dejaba la noticia de que "salieron a recibirlo al matadero de Xoloco los religiosos de las diversas órdenes".[9] La ceremonia del traslado recibió una gran difusión por toda la ciudad, dado que asistieron los

[8] El proceso se puede seguir gracias a varias cartas publicadas por Roberto Jaramillo Escutia en *Monumenta Historica Mexicana*, pp. 197-240.

[9] Chimalpáhin, *Séptima Relación*…, vol. II, p. 257.

frailes franciscanos y dominicos y debieron publicitarla en sus respectivos templos. La mayor presencia fue sin duda la de los habitantes del barrio, movidos por la promesa de que la nueva imagen aportada por los agustinos les traería salud y bienestar.

Los agustinos de la capital, interesados en dotar a su instituto de un ícono prestigioso, comenzaron a promover el culto al Cristo de Totolapan divulgando varios de sus milagros, entre otros, su crecimiento inusual en la Cuaresma, sus sudoraciones, la "grandísima luz y blancura" que lo rodeaba, la curación de una viuda que padecía de hidropesía, asmas y flujo de sangres.

Todo esto atrajo la atención de la Inquisición, posiblemente enviada por el arzobispo Moya, y las averiguaciones comenzaron en la capital y en Totolapan en 1583. De ellas surgió el "Expediente del Santo Cristo de Totolapan y milagros que los frailes agustinos les imponían".[10] El tribunal no encontró material para prohibir el culto, pero el proceso dejó muchos testimonios sobre los "milagros" del Cristo, tanto en México como en Totolapan, y sobre la hermandad que se formó alrededor de la imagen. Ahí también se daba información sobre la vida penitente de fray Antonio de Roa, muerto ese año de 1583 y cuyo cadáver había sido depositado en el convento grande de la ciudad de México. La vida de este fraile "ermitaño", evangelizador de la Sierra Alta, estaba muy ligada a la leyenda milagrosa de la imagen, la cual fue le entregada por un ángel en traje de indio.[11]

Una vez afianzado el territorio doctrinal, el Cristo fue llevado también a la iglesia de San Agustín, anexa a su convento grande de la capital; esto sucedió posiblemente en 1587, cuando dicho templo se acababa de concluir y después del tercer concilio provincial mexicano (1585), durante el cual se logró un acuerdo entre el episcopado y las órdenes religiosas.[12] Al igual que los franciscanos, los

[10] AGNM, *Inquisición*, vol. 133, exp. 23, año de 1583. Este documento ha sido trabajado por Otaola Montagne, "El caso del Cristo de Totolapan…".

[11] Dicha leyenda, que señala como fecha del milagro el año de 1543, fue fijada por fray Juan de Grijalva en la *Crónica de la Orden*…, lib. II, cap. 22, pp. 225 y ss.

[12] Romero de Terreros, *La Iglesia y convento de san Agustín*, pp. 6 y ss.

agustinos habían convertido su templo más importante de la ciudad en un santuario al Cristo de Totolapan, al cual se le abrió una suntuosa capilla anexa al templo.

Esta imagen ya no regresó a la doctrina de San Pablo, pero en los cinco años que estuvo ahí los agustinos pudieron afianzar su presencia en un territorio que le disputaba el arzobispo. A partir de entonces se abrirían paso como los principales doctrineros de los indios que habitaban los barrios orientales. San Sebastián, que en 1585 había sido entregado en administración a los carmelitas descalzos por el arzobispo Moya, pasó a la orden de San Agustín en 1607, gracias al apoyo del virrey Luis de Velasco el joven. Dos años después, una nueva doctrina se abría en la zona bajo la advocación de La Soledad y Santa Cruz, otorgada muy probablemente también por el mismo gobernante. Para esas fechas, los agustinos habían instalado en esas dos doctrinas sendos conventos con tres frailes cada uno para que administraran los sacramentos en los templos de las cabeceras y en las numerosas visitas de los alrededores.[13] Poco pudieron hacer los arzobispos ante esa situación pues además del apoyo virreinal, la pobreza y marginalidad de dichos barrios los volvía poco atractivos para los clérigos seculares, quienes vivían de las limosnas y obvenciones entregadas por sus fieles.

TERCER TIEMPO. UN VIRREY, UNOS FRAILES Y UNA IMAGEN "MILAGROSA"

Las pugnas entre religiosos y obispos que se habían iniciado en el siglo XVI tuvieron su continuación durante el XVII. Su punto álgido se dio en Puebla durante el gobierno episcopal de Juan de Palafox, quien en 1641 despojó a los regulares de treinta y seis doctrinas indígenas en la diócesis que habían administrado desde el siglo XVI. En esas fechas treinta y un curatos franciscanos, tres dominicos y dos agustinos pasaron a manos del clero secular. La reacción de los

[13] Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana*…, vol. II, p. 360.

religiosos no se dejó esperar y en algunos lugares se llevaron las imágenes de sus templos y presionaron a los caciques indígenas de las comunidades para que se quejaran ante el rey. Los provinciales mendicantes escribieron memoriales y cartas solicitando que las doctrinas les fuesen devueltas, pero nada consiguieron.[14]

Veinte años después todavía seguía vivo el resentimiento por ese acto que los religiosos consideraban injusto. El sucesor del obispo reformador Palafox, el gallego Diego Osorio de Escobar y Llamas (1656-1673), continuó con su política de presión sobre el clero regular y enfrentó los intentos que hicieron los frailes, sobre todo los franciscanos, para recuperar sus doctrinas. Una de las primeras acciones de su gestión fue el envío de visitadores episcopales a los curatos que aún seguían en manos de los religiosos. Con base en esa información, y a raíz de una real cédula que mandaba a los obispos enviar datos sobre las misiones y sobre las ayudas de la Corona que recibían los religiosos, el obispo Osorio escribió una carta fechada en Puebla el 2 de diciembre de 1659 con un panorama muy poco halagador de las órdenes regulares de su obispado.[15] A lo largo de la década se habían emitido varias cédulas reales que insistían en la necesidad de un mayor control de los religiosos doctrineros por parte de los obispos. Además, desde 1661 la sede arzobispal quedó vacante y el rey se la ofreció a Osorio y, aunque éste no la aceptó, accedió a hacerse cargo de su gobierno mientras llegaba el nuevo prelado. Con esto su posición frente a los frailes se vio reforzada.

En ese contexto, la ciudad de México fue escenario de una actividad que nos permite confirmar cómo la presencia en la vida cotidiana de las imágenes podía ser utilizada para manifestar conflictos de intereses entre autoridades. A mediados de 1662 se llevó a cabo una procesión con la milagrosa imagen de la Asunción de Santa María La Redonda, la cual fue llevada hasta el palacio virreinal para pedirle la salud de la condesa de Baños, Mariana Isabel,

[14] Israel, *Razas, clases sociales*…, pp. 210 y ss.

[15] Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Audiencia de México*, 348.

gravemente enferma de "desconcierto".[16] La imagen, como vimos, se encontraba en una doctrina indígena administrada por los franciscanos y, según cuenta el diarista, cuando la virreina mejoró, "trataron de volver la Santa imagen a su casa […] el lunes 14 de agosto se armó en los corredores de palacio en lo alto un altar adornado de mucha plata y cera". Durante la ceremonia se celebró una misa mayor con la participación algunos importantes miembros del cabildo de la catedral (Simón Esteban, Isidro de Sariñana y Juan de la Peña Butrón), quienes fueron acompañados de los músicos y cantores de la capilla catedralicia.

Después, a las tres de la tarde, salió la procesión de palacio llevando la imagen en hombros los frailes de San Francisco; los hijos del virrey y sus criados la alumbraban y él mismo iba detrás, "acompañado de toda la nobleza, audiencia y religiones, excepto la del Carmen". En el camino a su santuario, la imagen entró a visitar los templos de San Francisco, Santa Isabel y la Concepción y "todas las iglesias por donde pasó repicaron y se acabó este acto a más de las seis de la tarde". El diarista termina su nota señalando "que le acompañó toda la ciudad", que el corregidor "don Augusto gobernaba la procesión", y que "no asistió prebendado alguno, ni el gobernador del arzobispado".[17]

Aunque en apariencia dicha procesión se desarrolló como todas las que se realizaban en la ciudad, si analizamos con detenimiento la narración, en ella se puso de manifiesto todo un acto político.[18] En 1662 el conde de Baños, Juan Francisco de Leyva y de la Cerda, era un virrey impopular, sobre todo por los malos manejos y corruptelas de su gobierno y por la actitud despectiva que había tenido hacia los criollos. Para su desgracia, el año anterior había muerto su protector en la corte, el valido Luis de Haro, y con ello su posición política comenzó a eclipsarse.

[16] La devoción a esta imagen era tan grande en la ciudad que aparece representada en varios cuadros, como el de Luis Juárez en el que se describe un milagro de la vida de san Francisco y que se encuentra en el Museo Nacional de Arte.

[17] Guijo, *Diario*…, vol. II, 174 y ss.

[18] Rubial García, "Presencias y ausencias…".

El nuevo consejero del rey, el arzobispo de Toledo Baltasar Moscoso, tenía entre sus allegados al obispo de Puebla, Diego Osorio, quien se convirtió en el líder de la oposición al conde de Baños; por tanto es muy probable que por su inspiración varios miembros destacados de la sociedad mostraran con su ausencia su rechazo al virrey. Como señala el diarista, a la procesión organizada por Baños no asistieron ni el gobernador del arzobispado (que era por entonces Alonso Ortiz de Orá), ni los miembros del cabildo de catedral (prebendados), ni los carmelitas (amigos del obispo Osorio quien pasaba temporadas en su convento de San Ángel). Es además significativo que quien "gobernaba la procesión" fuera el corregidor de México, quien no se llamaba Augusto sino Austasio Salcedo Benavides, recién colocado en ese cargo por el conde de Baños por ser uno de sus allegados.[19] La presencia de los franciscanos tampoco es gratuita, como no lo es el que la imagen hubiera visitado, en el regreso a su santuario, los templos de religiosos y monjas asociados con la orden seráfica.

Además de la animadversión de los franciscanos hacia el obispo sucesor de Palafox, el comisario general de la orden en Nueva España, fray Juan de la Torre, era muy cercano a los condes de Baños. El diarista Gregorio de Guijo señalaba que este fraile había escrito cartas denigrando a don Diego Osorio para favorecer a su protector el virrey. Gracias al apoyo de éste, fray Juan sería consagrado obispo de Nicaragua unos meses después del regreso de la imagen de Santa María la Redonda a su santuario, aunque sus pretensiones iban dirigidas a postularse como arzobispo de México.[20] En este enrarecido ambiente, la presencia franciscana en la procesión era un acto político, una muestra de apoyo al virrey que se había mostrado dispuesto a defender a la orden contra los abusos de la sede episcopal poblana y que estaba apoyando la promoción de su comisario general.[21]

El 25 de noviembre de 1662, el virrey y su esposa fueron personalmente al barrio de Santa María y participaron en la procesión

[19] Israel, *Razas, clases sociales*…, pp. 264 y ss.

[20] Fray Juan de la Torre "pretendía este arzobispado y le favorecía el virrey para conseguirlo", Guijo, *Diario*…, vol. II, pp. 191 y ss.

[21] Rubial, "La mitra y la cogulla…".

popular que se le hacía todos los años en su fiesta; la virreina, acompañada de sus damas, caminó delante de la imagen y el virrey detrás.[22] Con tal acto los gobernantes mostraban su agradecimiento por la salud de doña Mariana Isabel de Leyva y Mendoza, pero también reforzaban con un acto de devoción y humildad su dañada imagen pública.

Al año siguiente, para complacer a su esposa, el virrey mandó desviar el trayecto de la procesión de *Corpus Christi* para que pasara frente al palacio, lo que le valió una multa de 12 000 ducados. Meses después, el 22 de junio de 1663, la efigie de Santa María la Redonda visitó la ciudad con una procesión de flagelantes para pedir lluvias. La Virgen llegó acompañada con músicos y cantores y por una multitud que venía de las doctrinas franciscanas de Santiago y San José. Después de pasar por la catedral, la imagen fue llevada al palacio, "donde la tuvieron retenida mucho tiempo hasta que la virreina y sus dueñas, el virrey y sus hijos, la vieron". El conde bajó después con la imagen y la acompañó hasta el palacio episcopal, donde "la vio desde sus ventanas el señor obispo gobernador". Antes de regresar a su templo, concluye el diarista, la Virgen fue resguardada dos días en la iglesia de Santa Clara.[23]

Esta procesión fue de nuevo un acto político orquestado por el virrey y los franciscanos pues, desde febrero de ese año, Diego Osorio había tomado el mando de la gobernación de la arquidiócesis y su presencia en la capital era una clara muestra de sus intenciones de poner un alto a los abusos del virrey. No presentarse en la procesión y "verla" desde las ventanas del palacio episcopal era un gesto retador hacia Baños y los franciscanos. De hecho, a los dos días del regreso de la imagen de Santa María la Redonda a su barrio, el ayuntamiento de la ciudad y el obispo-gobernador Osorio promovieron el tradicional traslado a la capital de la Virgen de los Remedios, que desde el siglo XVI era invocada para traer las lluvias. Ésta era otra abierta provocación contra el virrey y los frailes que lo apoyaban y,

[22] Guijo, *op. cit.*, vol. II, p. 182.
[23] *Ibid.*, pp. 197-198.

por supuesto, la imagen de los Remedios no entró al palacio y no se asentó en Santa Clara sino en el espacio episcopal, la catedral.[24]

Una nueva manifestación pública contra el virrey se daba a fines de 1663 durante el entierro del castellano de San Juan de Ulúa, Francisco Castrejón, muerto en la cárcel a donde Baños lo había enviado injustamente. Al acto luctuoso celebrado el día de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, acudieron los más beneméritos de la ciudad, los condes de Orizaba y de Santiago y el poderoso Antonio Urrutia de Vergara, "el hombre más rico de Nueva España", además de varios funcionarios del gobierno. Osorio estaba también detrás de esa "manifestación" contra el conde de Baños, quien tomó venganza y mandó desterrar a varios de los funcionarios asistentes al acto.[25]

Después de continuos enfrentamientos y de una fuerte crisis política durante el primer semestre de 1664, el obispo Diego Osorio (apoyado por los nuevos validos eclesiásticos en Madrid) suplantaría a Baños en el gobierno virreinal en junio de ese año.[26] En mayo, un mes antes de su ignominiosa despedida de la ciudad, abucheados e insultados por la multitud, los condes de Baños mostraron sus fuertes vínculos con los frailes menores. Su nieto de nueve meses, hijo de Pedro de Leyva, había muerto y fue enterrado en la iglesia de las monjas franciscanas de San Juan de la Penitencia.[27]

CUARTO TIEMPO.
LA "SEÑORA" QUE REPOBLÓ UN BARRIO ABANDONADO

Como se ha podido observar, desde el siglo XVI las instituciones eclesiásticas que funcionaban en la ciudad de México estaban casi totalmente supeditadas al poder de la monarquía hispánica

[24] *Ibid.*, p. 198.

[25] *Ibid.*, pp. 204-205.

[26] Sobre la actuación del conde de Baños véase el reciente libro de Ragon, *Pouvoir et corruption*…

[27] Guijo, *op. cit.*, vol. II, p. 208.

gracias al Regio Patronato. A partir de 1700, la nueva dinastía borbónica ejerció aún mayores controles sobre la Iglesia y privilegió los intereses políticos y económicos sobre los espirituales, considerando que su dominio sobre los eclesiásticos era inherente a la potestad regia y no una concesión pontificia. A partir de esa posición, conocida como "regalismo", se intentó poner límites a los antiguos fueros y privilegios eclesiásticos, siendo las órdenes religiosas las más afectadas en el proceso. En 1717 Felipe V reiteró las prohibiciones hechas desde el siglo XVI sobre la fundación de nuevos conventos sin la autorización del rey y en 1734 ordenó que no se recibieran novicios en las comunidades por un periodo de diez años. En 1749 Fernando VI ordenó que las doctrinas americanas que estaban en manos de los religiosos pasaran a ser administradas por el clero secular. Este proceso continuó bajo el reinado de Carlos III (coronado en 1759), quien además impuso un rígido control sobre los conventos de los regulares, envió visitadores para reformarlos y en 1767 ordenó la expulsión de los jesuitas de todo el imperio español. En todas estas reformas los reyes tuvieron el apoyo incondicional de los arzobispos, quienes pusieron una especial atención en promover una distribución más racional de las demarcaciones parroquiales de la capital.

Como se ha visto, la ficción de la separación en dos repúblicas era más legal que real y el intenso mestizaje la había hecho obsoleta. Desde mediados del siglo XVI muchos españoles vivían ya en los barrios indígenas y una cantidad considerable de indios habitaban entre los españoles. Sin embargo, el problema jurisdiccional aparecía continuamente, sobre todo en el ámbito parroquial, donde los indios no eran registrados al recibir los sacramentos, pues se consideraba que cargaban a cuestas su pertenencia a una parroquia indígena, aunque no vivieran en ella. La división parroquial pretendía ser no tanto territorial sino personal. Las cosas no cambiaron sino hasta que el arzobispo Antonio de Lorenzana llevó a cabo su proyecto de redistribución de parroquias, proyecto que estaba enmarcado en todo un plan de modernización urbana y social. Esta

reforma trajo consigo una ruptura radical de los patrones que venían funcionando desde el siglo XVI.[28]

El proyecto de Lorenzana partía de una base que había iniciado su antecesor Manuel Rubio y Salinas varios años antes, en obediencia a las órdenes de secularización emitidas por Fernando VI en 1749 y en 1753. En la capital, sólo los agustinos cedieron voluntariamente dos de sus doctrinas a los seculares, Santa Cruz y San Sebastián, en 1750. San Pablo, donde funcionaba su colegio, entró en un largo litigio que duró más de quince años. En 1758 los franciscanos accedieron a dejar Santa María la Redonda y San Juan, pero iniciaron un pleito con el arzobispado para mantener sus doctrinas de San José de los naturales y de Santiago Tlatelolco, a pesar de que extensas zonas de esta última demarcación estaban casi despobladas. En ese contexto surgió en dicho barrio un conflictivo santuario alrededor de una imagen supuestamente milagrosa.

En la década de los cuarenta del siglo XVIII, después de la terrible epidemia que asoló la ciudad entre 1737 y 1738, una insólita actividad devocional comenzó a darse en una ermita abandonada en Asunción Izayoc, barrio que se encontraba entre el convento de Santiago Tlatelolco y el pueblo de san Miguel Nonoalco. La imagen que atraía tal atención estaba pintada sobre un muro y representaba a Nuestra Señora de los Ángeles coronada por la Trinidad, una devoción de fuerte raigambre franciscana a la cual estaban dedicadas todas las portadas laterales (o de "porciúncula") de los templos de dicha orden en todo el mundo católico.

La Virgen de Izayoc se consideraba protectora contra catástrofes naturales, inundaciones y terremotos, y de ella se decía que se había renovado milagrosamente, por lo que entre 1740 y 1745 la capilla fue remodelada con las limosnas del pueblo; la gente del barrio armaba alrededor de su ermita una celebración que incluía comilonas y embriaguez, sobre todo en su fiesta el 2 de agosto. El arzobispo Juan Antonio Vizarrón consideró excesivo y poco cristia-

[28] Rubial, "¿El final de una utopía?…".

no dicho culto, pues llevaba a cometer graves pecados.[29] Por ello, en 1745 este prelado mandó cerrar el templo durante siete meses y ordenó ocultar la imagen que se cubrió con petates y placas de madera; esto constituyó un duro golpe para la fiesta patronal y para los franciscanos que la administraban desde su convento de Tlatelolco.

Sin embargo, las órdenes episcopales no fueron respetadas y dos años después, en 1747, el gobernador indígena de la parcialidad, Benito Alvarado Moctezuma, que también fungía como mayordomo de la capilla, organizaba una cofradía en honor de la imagen, recolectaba limosnas entre indios y españoles para reconstruir la ermita, llamaba a los franciscanos para celebrar misas en ella y presionaba a las autoridades para que la imagen fuera descubierta otra vez. Para entonces, además de la pintura del muro existía en la ermita un lienzo de Nuestra Señora de los Ángeles y una imagen de bulto de la misma advocación.[30] Ese año moría el arzobispo Vizarrón y se iniciaba una etapa de tolerancia hacia el nuevo culto hasta que en 1752 el provisorato, con el apoyo del nuevo arzobispo Manuel Rubio y Salinas, volvió a prohibir las misas en la ermita y a condenar una devoción que seguía prestándose para borracheras y excesos.[31]

La oposición episcopal a autorizar el culto estaba además inmersa en el proceso de secularización parroquial en la capital promovido por el arzobispo Rubio y Salinas y que sería continuado por su sucesor Antonio de Lorenzana. La doctrina de Tlatelolco, tras una década y media de conflicto con los franciscanos, se secularizó finalmente en 1771, conservando los frailes su convento, pero trasladándose la nueva sede parroquial a la iglesia de Santa Ana en 1772.

Fue en este contexto, y por la necesidad de controlar la zona por parte del arzobispado y del clero secular encargado de la nueva pa-

[29] AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 117, exp. 2, 27 de octubre de 1745. Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?*…, p. 155.

[30] Amerlinck, "La iglesia y la imagen…".

[31] Véase Ramírez y Taylor, "Out of Tlatelolco's Ruins…". También Cruz González, "Mexican Instauration…".

rroquia, donde se renovaron los intentos por restaurar el antiguo culto franciscano. De hecho el juez enviado por el arzobispo para realizar la secularización de Tlatelolco, Miguel Primo de Rivera, había abogado personalmente por conservar la capilla de los Ángeles, frente a otras capillas del barrio, que por su excesivo número (había 72 en la parcialidad) y su precaria condición, recomendaba demoler, lo cual se comenzó a realizar desde entonces.[32] Sin duda a causa de esa campaña de destrucción de capillas en la demarcación de la parroquia de Santa Ana, los indios de esos barrios, privados de sus centros de culto, se desbordaron en una de las pocas ermitas que tuvo un apoyo incondicional de las autoridades.

Como se puede ver, las condiciones habían variado desde la época del arzobispo Vizarrón y el episcopado y sus funcionarios se mostraban ahora abiertos a promover la renovación de la capilla. En 1776, un año especialmente catastrófico por los continuos terremotos que asolaron la ciudad, el sastre José de Haro inició las gestiones para restaurar el culto y renovar la capilla, encontrando apoyo para su proyecto en varios gremios. Con una suntuosa procesión, posiblemente con aquella imagen de bulto que imitaba la pintada, se dio inicio al nuevo culto el 2 de agosto, fiesta de la advocación, con lo cual se intentaba aplacar la ira divina por intermediación de la milagrosa "Señora". Al año siguiente, en 1777, el sastre daba a la imprenta una *Novena* para solicitar los favores celestiales, la cual traía un grabado con la imagen y a cuyo rezo el arzobispo Núñez había concedido 80 días de indulgencia.[33] A diferencia de lo que había hecho Vizarrón, el nuevo arzobispo, Alonso Núñez de Haro y Peralta autorizó el culto en 1780 y puso el santuario bajo la jurisdicción directa del episcopado, a quien debía rendirle cuentas el encargado, y no al párroco de Santa Ana.[34]

[32] Álvarez Icaza, "Los indios y las ciudades…".

[33] José de Haro, *Novena de la Purísima Concepción que, con la sagrada advocación de Nuestra Señora de los Ángeles, se venera en su Capilla extramuros de México en el curato de Santa Anna*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1777. Citado por Cruz González, *op. cit*.

[34] Álvarez Icaza, "Los barrios y las devociones…".

En dos décadas el nuevo culto se había vuelto muy popular, tanto que alrededor de 1782 comenzó a construirse un nuevo y suntuoso santuario que se concluyó en 1808 bajo la dirección del arquitecto José Antonio González Velázquez. La obra recibió el apoyo del arzobispado y de los virreyes, de los prominentes miembros del cabildo de la catedral y de ricos benefactores.[35]

A mediados del siglo XVIII, la extensa parroquia de Tlatelolco contaba tan solo con 2 500 familias indígenas; estaba bastante despoblada, en parte a causa de la terrible epidemia de 1737, pero también porque la falta de agua potable, las continuas inundaciones y las abusivas demandas de los gobernadores de la parcialidad provocaban la emigración hacia otras zonas de la ciudad menos problemáticas. La promoción debió recibir el apoyo de virreyes y arzobispos como un medio para repoblar un barrio muy golpeado por las catástrofes. Por otro lado, las autoridades indígenas de la parcialidad de Tlatelolco veían en la devoción un instrumento para recuperar su prestigio e ingresos y reactivar los lazos comunitarios. Finalmente ayudó también la presencia de españoles y mestizos de los gremios y del pequeño comercio que con sus limosnas hicieron posible el resurgimiento de este espacio de culto.[36] Sólo así se explica que en unos cuantos años el santuario hubiera alcanzado tal popularidad.

EPÍLOGO

A lo largo de dos siglos y medio, el culto a las imágenes milagrosas, y las procesiones y fiestas celebradas para solicitarles favores, tuvieron una fuerte presencia en la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad de México. Es muy probable que, como sucede hoy día, la mayoría no tuvo conciencia de que detrás de esos actos había una situación conflictiva entre regulares y seculares. Tampoco pudie-

[35] Amerlinck, *op. cit.*

[36] Ramírez y Taylor, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

ron saber que a lo largo de los siglos los frailes fueron perdiendo privilegios y los arzobispos terminaron por controlar el espacio urbano y, con él, varias de sus imágenes. Sujeta a epidemias, hambrunas y miseria, la mayor parte de la población sólo percibía que con la actividad milagrosa de un nuevo ícono se le abría una esperanza más para sobrevivir. Por otro lado, la procesión y la fiesta le permitía participar en un espacio en el cual la borrachera, las flagelaciones, la música y los cánticos le proporcionaban la liberación de tensiones.

Sería necesario señalar también que durante las numerosas celebraciones a lo largo del año, lo que predominaba no era el conflicto sino la concertación y que los barrios encontraron en ellas los medios para generar identidades colectivas. Finalmente, a lo largo de los casos expuestos se observa que el poder de los milagros estaba en su posibilidad de armonizar las tensiones existentes entre los diferentes sectores sociales, aunque a veces las autoridades implicadas los manipularan en beneficio de su facción. Los prodigios, aunque productos del imaginario colectivo, incidieron profundamente en la vida social, económica y política de las comunidades novohispanas.

OBRAS CITADAS

Álvarez Icaza, María Teresa, "Los indios y las ciudades de Nueva España. La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", en Felipe Castro (coord.) *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2010, pp. 303-325.

——, "Los barrios y las devociones en la nueva parroquia de Santa Ana", en Marcela Dávalos (coord.), *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México. Siglos XVI-XIX*, México, INAH, 2012, pp. 17-29.

Amerlinck, Concepción, "La iglesia y la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles", en *Memorias de la Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras*, México, 2002, pp. 234-279.

Bautista, Juan, *¿Cómo te confundes? ¿acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, ed., trad. y notas de Luis Reyes, México, Biblioteca Lorenzo Boturini del Museo de la Basílica de Guadalupe–CIESAS, 2001.

Chimalpáhin, Domingo de San Antón Muñón, *Séptima Relación*, en *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 vols., paleogr. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 1998.

——, *Diario*, paleogr. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 2001.

Cruz González, Cristina, "Mexican instauration: Devotion and transformation in New Spain", *Religion and the Arts*, núm. 18, 2014, pp. 87-113.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1983.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592* [México, 1624], México, Porrúa, 1985.

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario (1648-1664)*, 2 vols., ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, México, Editorial Porrúa, 1986.

Gutiérrez Haces, Juana, y José Rubén Romero, "A imagen y semejanza, la Roma del nuevo mundo", *Actas del XIV coloquio internacional de Historia del Arte*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1994, pp. 163-174.

Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, México, FCE, 1988.

Jaramillo Escutia, Roberto (ed.), *Monumenta Historica Mexicana: Tomus I. Seculum XVI: Documenta edita*, México, Organización de Agustinos de Latinoamérica, 1993.

Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe, 1521-1649*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.

Otaola Montagne, Javier, "El caso del Cristo de Totolapan. Interpretaciones y reinterpretaciones de un milagro", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, enero-junio de 2008, pp. 19-38.

Patiño, Pedro Pablo, *Disertación crítico-theo-filosófica sobre la conservación de la santa imagen de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1801.

Ragon, Pierre, *Pouvoir et corruption aux indies espagnoles. Le gouverment du comte de Baños, vice-roi du Mexique*, París, Belin, 2016.

Ramírez, Paul, y William B. Taylor, "Out of Tlatelolco's ruins: Patronage, devotion and natural disaster at the Shrine of our Lady of the Angels, 1745-1781", *Hispanic American Historical Review*, núm. 93, I, 2013, pp. 33-65.

Romero de Terreros, Manuel, *La Iglesia y convento de San Agustín*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1982.

Rubial García, Antonio, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. XIX, núm. 73, invierno de 1998, pp. 237-272.

——, "¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial de la ciudad de México", en Jesús Paniagua (ed.), *Entre el barroco y la ilustración. La época del cardenal Lorenzana en España y América*, León, Universidad de León, 2005, pp. 277-291.

——, "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político", en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración: discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 23-39.

——, "Orígenes milagrosos y nuevos templos. Imágenes y espacios sagrados en la ciudad de México, siglos XVII y XVIII", *Boletín de Monumentos históricos*, INAH, tercera época, núm. 34, mayo-agosto de 2015, pp. 29-60.

Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, 2 vols., México, Porrúa, 1984.

Viqueira, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México en el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.

LOS DIVERSOS CAMINOS DE LA HISTORIA DE LO COTIDIANO

ENTRE LA CIENCIA Y LOS MILAGROS. DON CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA

Leticia Mayer Celis
Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas, UNAM

LA HISTORIA DE LA CIENCIA Y LA VIDA COTIDIANA

La nueva antropología del conocimiento se diferencia de la anterior por poner su atención en los sistemas microhistóricos, por enfatizar la vida intelectual cotidiana de pequeños grupos, el seguimiento de redes o lo que se ha llamado "comunidades epistemológicas".[1] En la tradición histórica mexicana se ha hablado de pequeñas tertulias que son grupos que van construyendo el conocimiento y hacen la difusión del mismo por medio de ciertos canales. "Siguiendo el ejemplo de Foucault, estas comunidades epistemológicas son estudiadas a menudo a través de los microespacios en que actúan, desde laboratorios hasta bibliotecas".[2] Sin embargo, parece que hasta el momento no se ha abordado el espacio doméstico de aquellos naturalistas, mismo que guarda sorpresas no imaginadas. El unir el espacio académico al cotidiano nos permite imaginar, de manera más completa, el pensamiento y el mundo en que se movieron estos grandes personajes.

La tradición historiográfica ha tendido a separar, en divisiones imaginarias, el quehacer humano. Este pequeño trabajo es un primer intento por acercarme a un actor social, sus actividades científicas y su vida cotidiana tratando de dar una visión interconecta-

[1] Burke, *Historia social del…*, pp. 20-21.
[2] *Idem*.

da. Intentamos concebir un complejo social y cultural que mezcla elementos que nosotros separamos en nuestros discursos académicos, tratando de hacerlos puros y de encontrar personajes no contaminados por otras ideas que no sean las científicas. Sin embargo, ahora sabemos que los grandes héroes del conocimiento de la filosofía natural creían y practicaban muchas otras ideas y saberes que llenaban sus cabezas y sus horas de trabajo. Como ejemplos podemos citar a Isaac Newton (1642-1727), con sus trabajos de alquimia y sus estudios teológicos. O bien a Blaise Pascal (1623-1662), partidario del grupo de Port Royal en Francia con un sentido muy fuerte de la existencia de los milagros.

En los nuevos estudios de historia de la ciencia se ha pasado de considerar como punto central la adquisición y trasmisión del conocimiento a analizarlo por medio de conceptos como construcción, producción e incluso manufactura de los saberes.[3] El énfasis se pone cada vez menos en las estructuras sociales y más en los individuos, en el lenguaje que utilizan, en las prácticas, en las clasificaciones, en las polémicas y en la experimentación y las observaciones. También cada día es más importante entender y describir la vida intelectual cotidiana tanto de individuos como de pequeños círculos. Pero no solo desde la perspectiva del conocimiento, sino también desde el mundo simbólico en que se movieron. Es intentar entender al individuo en la totalidad de la cultura que lo rodeaba. No únicamente la manera en que se planteaba el problema del cambio científico, del nuevo lenguaje y las nuevas autoridades, sino en el conjunto de sus creencias, incluyendo otro tipo de saberes que no podemos clasificar como científicos. Algunos autores consideran el conocimiento como un bien colectivo y al obtener conocimiento nos basamos necesariamente en los demás.[4] Actualmente se ha rehabilitado el saber local y el que está relacionado con la vida cotidiana. Es obvio que en toda cultura existen

[3] Pueden verse autores como el ya citado Burke y otros como Shapin y Schaffer.

[4] Shapin, *Historia social…*, p. 33.

una pluralidad de conocimientos, lo que nos obliga a interesarnos por todo aquello que una sociedad considera como información.

Siguiendo a Foucault hay que entender los microespacios en que actúan los filósofos naturales, ya sean bibliotecas, laboratorios o bien en la vida doméstica. En este sentido, intentaremos imaginar —tal vez crear— el espacio en que se desarrolló la vida y parte del conocimiento de uno de los naturalistas más significativos de la Nueva España: Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700).

Pero don Carlos no estaba solo en este trabajo. Aunque él fue sin duda la mente más brillante de su tertulia o grupo epistémico, existieron otros personajes que ayudaron en las discusiones académicas. No fue la Universidad el lugar en que Sigüenza encontró tierra fértil para la polémica. En aquella época las universidades, no solo en México sino también en Europa, eran las guardianas del conocimiento aristotélico, aunque el mecanicismo cartesiano comenzaba a difundirse fuera de las aulas, en pasillos y pequeñas tertulias. Estas reuniones de interesados tanto en la filosofía natural, como en múltiples temas, conformaban el mundo de información y saberes del siglo XVII en la capital de Nueva España y es muy probable que se reunieron en la casa de don Carlos.

El mecenas y editor de la *Libra astronómica*, don Sebastián de Guzmán y Córdova, deja ver en su "Prologo a quien leyere" que había varios entusiastas de los nuevos conocimientos naturales. Para él hay "no pocos singularísimos varones de nuestra ilustre nación" que han emprendido trabajos que ahora podríamos llamar científicos y que sin embargo nunca se publicaron. "Pecado es éste en que incurren muchos; inculpable en algunos, o por falta de medios para la imprenta […]; culpable en otros por el poco aprecio que hacen (por su impertinente modestia y encogimiento) de lo que publicado pudiera ser panegírico de su nombre y elogio no pequeño de la nación española".[5] Aunque en este párrafo está haciendo alusión directa a Sigüenza es posible que hubiera varios au-

[5] Guzmán y Córdoba, "Prólogo a quien le hiere…".

tores, no publicados, que por consiguiente no llegaron a nosotros. Entre otros, desde luego, varios miembros de la Compañía de Jesús que sabemos fueron hombres sabios. Sigüenza menciona a algunos de ellos en sus trabajos e incluso en su testamento. Entre ellos está el jesuita Francisco de Florencia, quien se refirió a don Carlos como "viviente archivo de información culta y erudita de este reino".[6] Seguramente otro asistente a las tertulias fue el franciscano Agustín de Vetancurt, quien también tenía fama de sabio.[7] También es posible que asistiera Alonso de Carbajal, a quien Sigüenza calificaba como excelente filósofo natural y experto en química.[8]

Con estos ejemplos queremos mostrar que la vida intelectual en la ciudad de México no estuvo carente de pensadores significativos.

LA *LIBRA ASTRONÓMICA Y FILOSÓFICA*, EL ESCRITO CIENTÍFICO POR EXCELENCIA

Este tratado representa el libro de filosofía natural más importante de la segunda mitad del siglo XVII en México. El último cuarto de ese siglo significó un momento epistémico en la creación de saberes académicos. Durante aquellos años convivieron una amplia diversidad de conocimientos que existieron simultáneamente. Los tradicionalmente reconocidos: el organicismo aristotélico, el hermetismo platónico y el mecanicismo cartesiano. Pero no únicamente estas polémicas, aceptadas por la historiografía tradicional, estaban en juego. En el último cuarto del siglo XVII varios acontecimientos intelectuales se estaban desarrollando y el nuevo pensamiento científico se estaba construyendo laboriosamente en las ideas y en las prácticas: los conceptos de probabilidad, tanto aleatoria como epistémica, habían ganado un lugar en la discusión.[9] Newton había entrado en la escena académica y social. Las discu-

[6] Citado por Rubial y Escamilla, "Un Edipo ingeniosísimo…".
[7] Rubial y Escamilla, *op. cit.*
[8] Sigüenza, *Piedad heróyca*…, p. 34.
[9] Véase Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre*…

siones sobre el mecanicismo crecían y se daban en muchos lugares del mundo, no solo en Europa. Además, los procesos de experimentación, con su nuevo lenguaje y autoridades, ganaban un lugar en las discusiones académicas y políticas de la época.

Sin embargo, el conocimiento sustentado en las autoridades tradicionales seguía siendo el más importante. Lo declarado en las Sagradas Escrituras y en la patrística continuaban teniendo un peso muy significativo. Sigüenza discutió ampliamente hasta dónde se podían seguir los conocimientos tradicionales cuando se trataba de fenómenos naturales como los cometas. Al leer y analizar la *Libra astronómica y filosófica* nos damos cuenta del embate directo de Sigüenza contra el organicismo aristotélico, las posibles menciones de cometas en las Sagradas Escrituras y el absurdo conocimiento popular sobre los fenómenos físicos. Aunque sus críticas se dirigen contra el padre Eusebio Kino (1645-1711), en el camino descabezó a varios autores más.

Sigüenza dice no desconocer las autoridades que al hablar del cometa le asignan un valor de heraldo de desgracias. Afirma que tanto poetas como astrólogos, filósofos y hasta santos padres se oponen a sus tesis de que los cometas son fenómenos naturales que nada tienen que ver con los comportamientos humanos, ni revelan desastres por venir. Afirma que las conoce pues estas tesis de desgracias se repiten sin cesar por todos lados. Sin embargo, al llegar a las autoridades aceptadas se modera: "Pero llegando a los doctores sagrados y santos padres, me es fuerza venerar su autoridad, por los motivos superiores que en sus palabras advierto; aunque no por eso dejaré de decir con toda seguridad, que ninguno pretendió asentarlo por dogma filosófico" (20, p. 14).[10] La cita es elocuente, sigue dándole su lugar a las grandes autoridades del conocimiento aceptado hasta su momento, pero hace la advertencia de que no son dogmas que tengan que creerse. Afirma que las desgracias que puedan venir después de la aparición del cometa tampoco serán a

[10] En todos los casos se cita el párrafo de la *Libra astronómica*… y la página en la que se encuentra.

causa de éste, "aunque más autoridades se traigan para probarlo" (22, p. 15). Y termina burlándose de los astrólogos que afirman sus creencias como verdad absoluta, "como si Dios los hubiera llamado a consejo para manifestarles su voluntad y motivos" (25, p. 16).

En este sentido al tratar de analizar la polémica entre Sigüenza y Kino leí con cuidado el libro del primero, *Libra astronómica*, intentando estudiar el cambio de lenguaje en el conocimiento académico. De uno basado en autoridades eclesiásticas, verdades reveladas y la patrística, a otro que necesita evidencias de la naturaleza. En efecto, lo encontré. La argumentación de Sigüenza es racional en un sentido moderno. Sigue un proceso lógico de observación y medición en busca de los nuevos actores sociales: la objetividad y la precisión en los datos y los cálculos. En ningún momento se pierde en elementos religiosos. A la vista de este escrito es un hombre racional en el sentido moderno de la ciencia actual.

OTRO ESCRITO DE SIGÜENZA: *PARAYSO OCCIDENTAL*

Sin embargo, es necesario agregar más elementos al complicado mundo de saberes que dominó la segunda parte del siglo XVII. La vida religiosa, aunque mucho más abierta y con menos controles en Nueva España que en la metrópoli, se desarrollaba en medio de apariciones, tanto demoniacas como angelicales,[11] con monjas tocadas, desde este punto de vista, por la santidad y en un mundo de apariciones espirituales que difícilmente podrían conciliarse con el nuevo pensamiento científico. Tal es el caso de Sigüenza, quien en 1684 publicó su *Parayso occidental*, documento que salió a la luz en un momento entre la escritura de la *Libra astronómica* y su publicación. Éstos son dos textos que cuesta trabajo entender que los haya escrito el mismo autor.

[11] En este aspecto resulta muy interesante leer las dos novelas de Rubial citadas en la bibliografía.

Mientras que la *Libra* es un texto de polémica astronómica de primer nivel, el *Parayso* es la historia de monjas iluminadas en el convento de Jesús María de México. No obstante, es necesario señalar que, desde el prólogo al lector, don Carlos deja claro que este trabajo fue escrito, más que por gusto, porque hubo la posibilidad de que se pagara la publicación de la obra. Nuestro autor afirma que si hubiera más casos de éstos en que se costea la edición, "no hay duda sino que sacara yo a luz diferentes obras, a cuya composición me ha estimulado el sumo amor que a mi Patria tengo".[12] Se está refiriendo, entre otros temas, a lo que escribió usando los documentos prehispánicos que tenía en su biblioteca. En el mismo prólogo justifica su historia como apegada a los documentos del convento en los que se basó para su escritura y no en las Sagradas Escrituras o en los Padres de la Iglesia, porque provocaría a los que leen "notable enfado". Luego da una explicación en que suaviza su afirmación, pero aun así deja constancia de su opinión: "Comprobar lo que se habla con autoridades de la Escritura, y de Santos Padres es muy bueno para quien hace sermones, o persuade en tratados espirituales a seguir virtudes, y detestar los vicios, que es donde sirven semejantes apoyos…". Efectivamente, en el *Parayso occidental* copia los escritos y memorias que existían en el mencionado convento, pero no se compromete con declaraciones sobre las vidas milagrosas de las monjas. Sin embargo, no hay que descontextualizar, Sigüenza sí vivía en ese mundo en que se tocaban los milagros con los primeros pasos del nuevo pensamiento científico.

Toda esta complejidad se mezcla, además, con la conciencia criolla de patria que se desarrolló fuertemente en el siglo XVII y que se refleja claramente en los escritos de don Carlos. Este sentimiento de identificación patria influyó poderosamente en la diversidad de actividades en Nueva España y la ciencia estuvo incluida en ellas. Don Carlos de Sigüenza se firmaba, en algunos de sus escritos, como "El Mexicano". Efectivamente, parece que en el siglo XVII se

[12] Sigüenza, *Parayso occidental*, Prólogo.

reafirmaron los criollos como herederos tanto de los caciques indios como de los conquistadores españoles. Se apropiaron del espacio geográfico que "se inició con una exaltación retórica de la belleza y fertilidad de la Nueva España, verdadero paraíso terrenal pródigo en frutos".[13] Todo esto frente a una actitud, aparentemente, despectiva de los peninsulares, y en general de los europeos, que comenzaron a considerar a América como un continente degradado. La exaltación retórica hizo que los autores barrocos novohispanos quisieran profundizar en los conocimientos de la geografía, los habitantes y la rica minería de Nueva España, lo que hizo que se desarrollara una actividad cartográfica muy impresionante durante aquellos años.[14]

EL ÚLTIMO DOCUMENTO DE DON CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA: SU TESTAMENTO

Nuestro personaje murió el 22 de agosto de 1700. Unos cuantos días antes dictó su testamento al notario Gabriel Mendieta Rebollo, un buen amigo y discípulo suyo.[15] Éste es un documento pormenorizado de sus bienes, a manos de quién deberían ir a parar sus pertenencias y las razones por las que hacía estas donaciones. El albacea fue su sobrino Gabriel López de Sigüenza y sus principales beneficiarios los miembros de la Compañía de Jesús y su biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Donó a esta biblioteca los libros que consideraba más significativos, así como sus objetos científicos. Donación que suena lógica si se conoce el gran aprecio que el naturalista tenía por la Compañía de Jesús y los muchos amigos jesuitas con los que contaba y que, como ya seña-

[13] Rubial, *La santidad controvertida*, p. 61.

[14] *Ibid*., p. 62.

[15] Trabulse, *Los manuscritos perdidos*…, p. 18. En este libro encontramos el seguimiento de la maravillosa biblioteca de Sigüenza.

lamos, seguramente formaban parte de sus tertulias, o grupos epistémicos, de intercambio de saberes.

Leer el testamento de nuestro excelente filósofo natural[16] es como puede uno entender el mundo barroco en el que se encontraba. Se revela lo complejo del personaje: sacerdote, especialista en las apariciones de la Virgen de Guadalupe, naturalista, matemático, bibliófilo y astrónomo que se mueve entre la complejidad de las creencias religiosas y el despertar del pensamiento científico.

1. La vestimenta como valor social

A pesar de que don Carlos menciona constantemente su pobreza a lo largo del testamento, la ropa no dejaba de ser importante. Por ejemplo, se preocupó de que a su sobrino favorito, Raphael de 12, años, no le faltaran trajes, por lo que pidió que le mandaran hacer, a su costa, "un vestido decente con dos pares de calzones y armador, cuatro camisas, cuatro calzones blancos, dos sábanas, almohada, medias, zapatos, capa y sombrero" (34). También dejó 250 pesos a los hijos de su hermano Diego de Sigüenza para que se les comprara ropa y a éste le donó un vestido suyo de terciopelo con su armadura. También dejó para los hijos de una hermana difunta 200 pesos para vestimenta y a su cuñado otro traje de él de raso también con su armadura. A la viuda de otro de sus hermanos le dejó 100 pesos con el mismo fin. Lo mismo heredó a otro sobrino (5, 6, 10 y 34).[17] Además, tuvo el cuidado de dejar sus manteos y sotanas a clérigos conocidamente pobres "de quienes se sepa que no asisten en juegos" (43). El dinero que dejó a sus parientes para la compra de ropa no era poco, sobre todo cuando se compara con las limosnas que obsequió a varias obras de caridad, que variaron entre seis y cien pesos.

[16] Sigüenza, *Testamento*.

[17] Los números junto al texto corresponden a las cláusulas en que está dividido el testamento.

2. ¿Cómo podría ser la vivienda del gran filósofo natural?

Para poder situar al personaje en el contexto de su vida cotidiana, intentaré recrear su casa habitación en el Hospital del Amor de Dios, lugar en el que fue capellán propietario. El Real Hospital del Amor de Dios en la ciudad de México es una de las instituciones más antiguas. Fue fray Juan de Zumárraga (1468-1548), primer obispo de México, quien insistió en crear un hospital hacia 1539 para atender el llamado "mal de bubas", lo que nosotros conocemos como sífilis. En 1541 Zumárraga compró formalmente varios inmuebles a particulares y los regaló al mencionado hospital. La donación se registró en 1545 y fue aprobada por el emperador Carlos V en 1546.[18] Seguramente para fines del siglo XVII la construcción ya había sufrido varios cambios.[19]

En el caso de Sigüenza podemos imaginar una serie de habitaciones en el Hospital. Dos cuartos, o tal vez más, para albergar su gabinete científico, su compleja biblioteca y un lugar para recibir a las personas que lo visitaban con frecuencia y con los que discutía sus descubrimientos, documentos, los nuevos libros que llegaban a Nueva España, problemas religiosos y diversas ideas; en otras palabras, su pequeño grupo académico. Además de un cuarto personal en el que guardaba varios objetos, como se verá más adelante. También hay que considerar otras habitaciones. La que ocupaban su cuñada, Theresa Rossales, viuda de su hermano Francisco de Sigüenza. Otra para el hijo de ambos, Raphael de Sigüenza de 12 años de edad, a quien ya se mencionó. A este sobrino lo quiso mucho y le tuvo por un muchacho muy inteligente; le heredó su capellanía y pidió a sus albaceas lo ayudaran en sus estudios (53). También vivía en la casa de don Carlos una sobrina, Francisca de Usueta, hija de una hermana difunta (34).

[18] Kubler, *Arquitectura mexicana*…, p. 253.

[19] El Real Hospital del Amor de Dios se convirtió, a partir de 1781, en el predio que alberga hasta el día de hoy a la Academia de San Carlos en el Centro Histórico de Ciudad de México.

Para atender a todas esas personas es posible imaginar que también había cocina —y tal vez asistencia— en donde podrían servirse los alimentos. Aunque no fue una casa formal, parece que tuvo los espacios indispensables para funcionar como hogar y también como gabinete científico y lugar de reunión de los pensadores más prominentes de la capital del virreinato. Este maravilloso espacio doméstico, científico y religioso, nos hace evocar la celda del eminente Marin Mersenne (1588-1648) en el monasterio de los mínimos de París. Lugar de encuentro de grandes personajes como Descartes (1596-1650) y Pascal, entre otros, además de espacio de experimentación con los mejores instrumentos de su época.

3. El gabinete científico

Si empezamos a recrear los objetos que suponemos estaban en el gabinete de don Carlos de Sigüenza encontramos lo siguiente: un anteojo de larga vista inglés (telescopio), con cuatro vidrios, al cual considera el mejor que se puede hallar en México (40). Aclara que costó 80 pesos. Dice que debe guardarse en un cajón que mandó hacer para conservarlo, junto con otras alhajas, y cuyo costo fue de 200 pesos. Menciona en varios lugares un escritorio que suponemos debió ser grande, pues en él guardaba muchos papeles legales, además de que tenía un cajón secreto en el que tenía cuatrocientos pesos.

También contaba con un estuche de instrumentos matemáticos hecho en Flandes y un libro de instrucciones de uso de dichos instrumentos (40). Llama la atención que dice que esos instrumentos pueden también usarse como adornos en la biblioteca del colegio de los jesuitas. Lo mismo hizo Alonso de la Veracruz (1509-1584) cien años antes cuando creó la biblioteca de los agustinos. Al respecto Grijalva nos cuenta que "adornó la librería con mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, horologios, ballestillas, planisferios y al final de todos aquellos instrumentos que sirven a las Artes liberales".[20]

[20] Grijalva, *Crónica de la Orden*…, p. 327.

Aquellas hermosas bibliotecas sugieren la creación de atractivos escenarios de las ciencias y la navegación que debieron ser muy llamativos para los usuarios de las bibliotecas.

Sigüenza no menciona ningún microscopio, pero sabemos que hizo observaciones con este instrumento cuando realizó un estudio sobre el "chahuiztli" que fue una plaga que atacaba las cosechas de trigo. Estas observaciones las hizo con un microscopio inglés.[21] Aunque este instrumento no está mencionado en su testamento, nos permite imaginar que tal vez, en algún momento, tuvo un pequeño laboratorio. También dice tener otro anteojo de larga vista, de tamaño mediano y forrado en negro. Afirma que esta "alhaja" perteneció a un amigo suyo, lo que nos deja ver el intercambio de objetos científicos que seguramente hubo en las tertulias y encuentros científicos que se llevaron a cabo en aquella compleja casa.

4. El principal de los espacios

En su biblioteca afirma tener una colección especial de libros de matemáticas, de los cuales hizo una memoria (probablemente una lista comentada) firmada con su nombre. Seguramente valoraba su colección de libros matemáticos pues pidió que se guardara *perpetuamente* en la biblioteca del colegio de San Pedro y San Pablo de los jesuitas (35). También tiene la colección de las obras de Athanasius Kircher (1602-1680), a quien llamaba Kirchero, aunque afirma que le faltan cuatro de estos libros, que sin embargo sí se encuentran en la biblioteca del Colegio de San Pedro y San Pablo (39); es claro que Kircher fue un autor muy leído en Nueva España, al igual que en muchas otras partes del mundo. Sigüenza fue citado y también criticado por naturalistas como Newton, Leibniz (1646-1716) y Chistiaan Huygens (1629-1695).[22] Fue un escritor prolífico, maestro del Colegio Romano y quizá uno de los últimos herméticos. Aunque tuvo gran

[21] Trabulse, "La obra científica…".
[22] Trabulse, "El tránsito…".

aprecio del profesor alemán, no encontramos en los textos del novohispano ninguna inclinación por las corrientes herméticas.

Por la variedad y cantidad de citas que existen en todos sus escritos sabemos que don Carlos contaba con una biblioteca muy completa de temas morales y teológicos. No obstante, menciona pocos de ellos en su testamento. Algunos son "las obras del cardenal Bona y Belarmino" que dona al Santo Oficio y a diferentes personajes. También menciona un juego de libros sobre España ilustrada y otros de Julio César Bulenguero, en cuatro y tres tomos, respectivamente.

5. Un rincón privilegiado

Lo que refiere con más cuidado es su colección de libros y manuscritos sobre las Indias,

> así de historias generales y particulares de sus Provincias, Conquistas y frutos espirituales que se ha hecho en ellas, como de cosas morales, medicinales de ellas, y de Vidas de Varones insignes que en ella han florecido cuya colección me ha costado sumo desvelo y cuidado y suma muy considerable de dinero, no siendo fácil conseguir otro pedazo de librería de esta línea en todas las Indias[…] (36).

Efectivamente don Carlos logró reunir libros y documentos de gran valor, por lo que muchos historiadores han considerado esa biblioteca como una de las mejores que hubo durante la Colonia.

A pesar de las expresiones de aprecio, los anteriores no eran los libros más importantes; lo que realmente consideraba como un tesoro fueron los volúmenes manuscritos, mapas y libros originales de los indios. Afirma que

> mi ánimo fue siempre remitir algunos de ellos a la librería vaticana donde se conserva uno, muchos años [h]a, con grande aprecio, otros al Escorial y los restantes a la Biblioteca del Gran Duque en Florencia, quien por mano del Excelentísimo Señor Duque de

> Jobenazzo me lo había insinuado. Tengo por más conveniente que alhajas tan dignas de aprecio y veneración por su antigüedad y ser originales se conserven en dicha librería del Colegio Máximo de Señor San Pedro y San Pablo (38).

Resulta muy singular la forma en que se refiere a estos tesoros:

> los más de ellos originales, y que hasta ahora no se han impreso […] los cuales por ser únicos y de materias singularísimas deben estimarse y guardarse como un tesoro grande, motivo que me obliga a que solicite se conserven separadamente en parte tan segura. […] Con mayor desvelo y solicitud y gasto muy considerable de mi hacienda he conseguido diferentes libros, o mapas originales de los antiguos indios mexicanos […] (36, 37 y 38).

Entre estos documentos valiosos Sigüenza guardaba manuscritos en náhuatl sobre las apariciones de la virgen de Guadalupe y las iglesias o espacios en los que había estado la milagrosa imagen.[23] Incluso es posible que el *Nican Mopohua,* escrito por el indio Antonio Valeriano, haya sido parte de la biblioteca de nuestro naturalista.[24]

En aquel gabinete científico con tantos instrumentos, manuscritos y libros es posible imaginar un espacio especial en el que se encontraba este tesoro antiguo de México seguramente cuidado y guardado de manera muy especial. Junto a su colección de libros y documentos prehispánicos guardaba "un pedazo de quijada y en ella una muela de elefante que se sacó pocos años [h]a, de la obra del desagüe de Huehuetoca, porque creo es de los que se ahogaron en el tiempo del diluvio" (38). Seguramente se está refiriendo a los huesos de un mamut. Aquel espacio lleno de tesoros inapreciables invita al lector a imaginar los momentos de interés y felicidad que invadieron a don Carlos, y quizás también a sus invitados, cuando entraban a aquel santuario del conocimiento.

[23] Rubial y Escamilla, "Un Edipo ingeniosísimo…".
[24] Torre Villar y Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos.*

6. Las otras sorpresas que albergaba aquella casa

Hasta aquí podemos imaginar al científico e historiador cuidadoso y erudito que logró crear un gabinete y una biblioteca excepcionales y, como él mismo decía, únicas en Nueva España. Pero ¿qué más guardaba Sigüenza en aquel espacio casi mágico? Algo que nos llama particularmente la atención es

> una estampa laminada de San Francisco Javier adornada con relumbrones la que he tenido siempre y mis padres por cosa de gran estima, por los milagros que, Dios Nuestro Señor ha obrado por ella mediante la intercesión de este gloriosísimo santo, verificados en mi hermano fr. Joseph de Sigüenza que se autenticó; en María de Sigüenza y Bonilla, mi sobrina, en el doctor don Miguel de Estrada y en el licenciado don Franco de Ayerra Santa María y otros muchos (46).

La figura de san Francisco Javier tuvo particular importancia para don Carlos. Además de que aclara que esta imagen milagrosa perteneció a su familia, uno de sus escritos de juventud fue *Oriental planeta evangélico. Epopeya sacro-panegírica al Apóstol de las Indias San Francisco Xavier*, poema sobre aquel santo y misionero jesuita. Este escrito fue publicado poco después de su muerte por su sobrino Gabriel López de Sigüenza.

Don Carlos deja de lado su pensamiento matemático y racional para entrar en el espacio de los milagros. Y no solo eso, afirma que de algún modo que no aclara "se autenticó" el milagro de la curación de su hermano. Posiblemente se hizo algún tipo de testimonio firmado por médicos y testigos que estuvieron presentes en los acontecimientos. La imagen milagrosa de San Francisco Javier la donó a los religiosos betlemitas para su convento de la ciudad de México.

Resulta fascinante que su pensamiento racional, analítico e inquisitivo, que puede comprobarse en la *Libra astronómica*, también

da lugar a un pensamiento milagroso. Pero desde luego no es un caso único. Más o menos por la misma época, en París, una sobrina y ahijada de Pascal estaba gravemente enferma de un ojo; la curación llegó de manera milagrosa cuando un relicario que contenía, supuestamente, una espina de la corona de Cristo le tocó el rostro. Blas Pascal maravillado rindió testimonio formal del milagro ante una comisión eclesiástica.[25] Lo que resulta fascinante es el mundo barroco, tanto en Europa como en América, en que se mezclan los pensamientos racionales y analíticos con los milagros.

Es un momento de creación epistémica asombroso y de pensamientos religiosos que convivían sin sorprender a nadie. Casi cien años después el filósofo David Hume (1711-1776) embistió a los milagros y el pensamiento que los rodeaba. Sin embargo, a fines del siglo XVII ambos saberes se mezclaban y los practicaban los naturalistas más importantes de la época.

No obstante es importante destacar lo que, en el mismo siglo XVII, sucedía en las misiones jesuitas en China. Estos misioneros tuvieron una clara conciencia de que en aquellas tierras era imposible hablar de las verdades reveladas y de los milagros, pues los tomarían por locos o "gente sin razón". Claramente supieron que la forma de acercarse a los mandarines o mandatarios chinos era por medio de la racionalidad matemática.[26] Sin duda el mundo de los milagros seguía existiendo en aquella época; no obstante, comenzaba a cambiar de manera casi imperceptible.

Pero sigamos imaginando la casa de Carlos de Sigüenza. El gran naturalista nos habla de "un Relicario de plata llano y dentro de él un dedo (el menor de la mano siniestra) del gloriosísimo Sr. San Pedro de Alcántara […]" (47). Él mismo dice que lo conserva para que el santo lo considere en sus oraciones. Éste tan particular objeto lo donó al convento de San Diego de esta ciudad.

Otro objeto milagroso que guardaba Sigüenza fue "el sombrero de que usaba el excelentísimo y venerable Sr. Don Francisco

[25] Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre*…, p. 230.
[26] *Ibid*., pp. 136-175.

Aguiar y Seijas [1632-1698], arzobispo que fue de México con cuya aplicación han experimentado algunos enfermos salud en sus achaques […]" (78). Don Carlos además fue limosnero del insigne y controvertido personaje.

También guardaba un libro auténtico manuscrito de la vida de la venerable jerónima de la Asunción y afirma que su autor fue el glorioso mártir Fr. Xines de Quezada. Este manuscrito fue donado al guardián del convento de San Diego.

Por otra parte, dejó suficiente dinero para que se hiciera "una caja de lo más decente que se pudiere para que se guarde en ella la cabeza de la beata Marina de la Cruz, religiosa que fue del convento de Jesús María de esta ciudad, en cuyo coro alto se halla en una bolsa de Damasco […]" (74). Don Carlos guardaba también otros objetos que aparentemente eran muy milagrosos. Entre ellos una cruz pequeña de latón que es de la santa y milagrosa cruz de Huatulco, la cual dejó al provincial de la orden de San Diego (48). También una crucecita engarzada en oro esmaltado "que entiendo es parte de la Santa Cruz de la Vega" (59). Pidió que este objeto quedara en poder del administrador de su sobrino Raphael Sigüenza y, si hacía falta, se vendiera para apoyo de dicho niño.

Pero, ¿qué conservaba en su recámara? Estos objetos podemos considerarlos como los más íntimos y personales. En la cabecera de su cama había una tabla con las imágenes de San José y Santa Teresa, además de una imagen de la muerte de Cristo hecha en Flandes que se encontraba en un baldaquín de terciopelo negro. Estas imágenes las donó al señor don Agustín de Cabañas, prebendado de la Catedral (42).

Sabemos que, por supuesto, en su cama había sábanas y se tapaba con una colcha de Toluca (31). Había un escritorio "con su escribanía de marfil y ébano" que perteneció a su padre y aclara que le costó muy buenos pesos componerlo, además de una caja de cedro. Menciona varias imágenes más de santos que no sabemos si estaban en su recámara o en otras partes de la casa: una lámina de la degollación de san Juan Bautista, un lienzo del descendimiento

de Nuestro Señor, un lienzo de san Juan Evangelista y "un rosario de pexemulier muy rico" (59).

Hay una imagen a la cual le profesaba una devoción muy especial. Cuando la describe dice que es un rostro de la Virgen María Dolorosa con un marco muy curioso de cedro de La Habana "dorado con oro doble la cual ha sido siempre mi consuelo y el refugio al que me he acogido en mis dolores y molestias de mi larga y penosísima enfermedad" (41). Advierte que esta imagen debe de estar también en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, pero en la capilla de la limpia Concepción de María que los padres tienen en aquel Colegio. No deja de llamar la atención que siendo un ferviente guadalupano, no mencione una virgen de Guadalupe entre sus objetos personales, además de que dedica sus últimas oraciones a la dolorosa. Debemos aclarar que menciona tres imágenes más de la Virgen María, las tres con marcos dorados. Uno de estos cuadros lo dejó al provincial de la Compañía de Jesús a quien consideraba un amigo muy especial (50). Sin embargo no aclara si alguna de esas imágenes representaba a la Guadalupana.

En su testamento, don Carlos cuenta una curiosa historia sobre una esmeralda que tenía en su poder. Ésta se la dio un señor de nombre Lorenzo Osorio para que la cambiara por la que llevaba en la mano el arzobispo Aguiar y Seijas cuando éste estuviere en el féretro. La permuta se hizo. Pero a don Carlos le pareció mejor que el arzobispo llevara puesta una amatista muy rica que era del difunto y que don Carlos guardaba. Afirma que el cambio fue público y sabido y que él conservó la esmeralda como un recuerdo del arzobispo. Pidió que ésta se vendiera y el dinero fuera repartido entre los pobres (71).

UNA REFLEXIÓN FINAL: ENTRE LA *LIBRA ASTRONÓMICA* Y UN TESTAMENTO

La historiografía de la ciencia más tradicional describió los trabajos científicos de don Carlos, sus excelentes análisis y desde luego la polémica con el padre Kino, pero sin entrar en el espacio doméstí-

co del gran naturalista. Aunque entre sus escritos hay varios que podrían considerarse religiosos, el testamento nos abre un mundo de creencias y de elementos que convivían cotidianamente con el filósofo natural creando a su alrededor un mundo casi mágico de creencias y de intereses científicos y matemáticos, y de sus maravillosos documentos históricos.

La tendencia microhistórica de la nueva historiografía de la ciencia nos abre un abanico de posibilidades. En la comprensión de los científicos y sus pequeños grupos se descubre la complejidad de lo cotidiano que en ocasiones parece oponerse a los trabajos "serios" de los naturalistas. El testamento de don Carlos es la síntesis entre las creencias arraigadas y el conocimiento adquirido, entre el respeto a los viejos saberes y el atrevimiento con las novedades que comenzaban a vislumbrarse.

La pluralidad de saberes que integran la vida en su conjunto nos obliga a interesarnos por todo lo que la sociedad considera información relevante. Desde luego, en el siglo XVII, el conocimiento religioso era primordial, aunque el discurso sobre la naturaleza empieza a cambiar, a buscar nuevas referencias e incluso a obsesionarse con la objetividad y la medición. El complejo de la totalidad de los diferentes saberes se mezcla de muchas maneras. Tal es el caso de don Carlos de Sigüenza y Góngora y la diversidad de los objetos que tenía y apreciaba en su espacio doméstico.

FUENTES PRIMARIAS

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España,* México, Porrúa, 1985.

Guzmán y Córdoba de, Sebastián, "Prólogo a quien leyere", en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1984, pp. 13-18.

Kino, Eusebio, *Exposición astronómica del cometa que el año de 1680 por los meses de noviembre y diciembre, y este año de 1681 por los meses de enero y febrero se ha visto en todo el mundo y le ha observado en la ciudad de Cádiz el padre Eusebio Francisco Kino, de la Compañía*

de Jesús, impreso en México en 1681. <*http://www.letrasmexicanas.mx/obra-visor-din/exposicion-astronomica-del-cometa-que-el-ano-de-1680-por-los-meses-de-noviembre-y-diciembre-y-este-ano-de-1681-por-los-meses-de-enero-y-febrero-se-ha-visto-en-todo-el-mundo-y-se-ha-observado-en-la-ciudad-de-cadiz--0/html/*> [consultado 21 de abril de 2016].

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, vol. I, México, Porrúa, 1972 [1ª ed., 1946].

Sigüenza y Góngora de, Carlos, *Testamento*, en Francisco Pérez de Salazar, *Biografía de D. Carlos de Sigüenza y Góngora. Seguida de varios documentos inéditos*, México, Antigua Imprenta de Murguía, 1928.

——, *Piedad heróyca de don Fernando Cortés*, ed. y estudio de Jaime Delgado, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960.

——, *Libra astronómica y filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984 [1ª ed., 1690].

——, *Parayso occidental*, México, UNAM, 1995 [ed. facsimilar].

BIBLIOGRAFÍA

Burke, Peter, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona, Paidós, 2000.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores,1996.

Gómez, Carlos, "Marin Mersenne (1588-1648): apologética tradicional cristiana frente a la crisis religiosa de 1623", *Enrahonar*, núm. 28, 1997, pp. 55-81. <*https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn28/0211402Xn28p55.pdf*>.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 2012.

Leonard, Irving, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*, México, FCE, 1984.

——, *La época barroca en el México colonial*, México, FCE, 1990.

Mayer Celis, Leticia, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII*, México, FCE, 2015.

Mayer González, Alicia (coord.), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, vol. I, México, UNAM, 2000.

——, *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, vol. II, México, UNAM, 2002.

Pérez de Salazar, Francisco, *Biografía de D. Carlos de Sigüenza y Góngora. Seguida de varios documentos inéditos*, México, Antigua Imprenta de Murguía, 1928.

Rubial García, Antonio, *El libro del deseo*, México, Ediciones del Equilibrista–Cenca, 1996.

——, *La santidad controvertida,* México, FCE, 1999.

——, *El caballero de los milagros*, México, Plaza y Janés, 2006.

Rubial García, Antonio, e Iván Escamilla, "Un Edipo ingeniosísimo. Carlos de Sigüenza y Góngora y su fama en el siglo XVIII", en Alicia Mayer González, *Carlos de Sigüenza y Góngora*…, vol. II, México, UNAM, 2002, pp. 205-222.

Shapin, Steven, *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós, 2000.

——, *Historia social de la verdad. La hidalguía y la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.

Shapin, Steven, y Simon Schaffer, *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental,* Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 2004.

Trabulse, Elías, "El tránsito del hermetismo a la ciencia moderna: Alejandro Fabián, sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora (1667-1690)". <*Dialnet-el-transito-del-hermetismo-a-la-ciencia-moderna-2463525.pdf*>.

——, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974.

——, *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, El Colegio de México, 1988.

——, "La obra científica de don Carlos de Sigüenza y Góngora (1667-1700)", en Mayer González, *Carlos de Sigüenza…*, vol. I, México, UNAM, 2000, pp. 93-123.

Westfall, Richard S., *Isaac Newton: una vida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

RASGOS DE BARBARIE Y CIVILIZACIÓN EN DOS ESPECTÁCULOS PÚBLICOS CAPITALINOS A FINES DEL SIGLO XIX

Miguel Ángel Vásquez Meléndez
Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral Rodolfo Usigli, INBA

Desde sus orígenes, las exhibiciones y prácticas deportivas, así como la proyección de imágenes, propiciaron opiniones contrarias, fundadas en la dicotomía barbarie-civilización. Empresarios, autoridades y periodistas expresaron sus consideraciones sobre las consecuencias del box y el cine en la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad de México, con ello otorgaron a tales espectáculos un carácter más allá del simple entretenimiento.

Para asentarse en el gusto del público, un espectáculo novedoso requiere una estrategia que comprenda precios de entrada accesibles, un aparato publicitario y programas variados y atractivos. Su aceptación social depende de que sus promotores se adapten a los discursos vigentes acerca de los alcances de las representaciones lúdicas.[1]

En nuestros días, la asistencia a una arena de boxeo o a una sala cinematográfica es una actividad común; sin embargo, en los últimos años del siglo XIX los boxeadores buscaban los permisos para la realización de exhibiciones atléticas y combates, al mismo tiempo que los dueños de los proyectores se encontraban en el tránsito de las imágenes fijas a las móviles, es decir, ambos grupos se situaban en el proceso de consolidación en el gusto del público. En dicho proceso las funciones de boxeo y de cine provocaron asombro, propiciaron la construcción de nuevos espacios y hábitos lúdicos, al mismo tiempo que irrumpieron en los escenarios teatrales, nichos reservados para manifestaciones artísticas, como las represen-

[1] Bourdieu, *La distinción*…, p. 274; Sánchez Menchero, *En el centro*…, p. 18.

taciones de dramas y de óperas, asociadas con el ideal de progreso propio de una sociedad culta.

ATLETAS MODERNOS

En el último medio siglo de la época colonial, maromeros, acróbatas y contorsionistas presentaban sus actos, basados en habilidades físicas, en las llamadas "casas de comedias y maromas" y ocasionalmente en el coliseo de comedias. No obstante, en las primeras décadas del periodo independiente se presentaron con mayor frecuencia en los escenarios monumentales como el Teatro Principal y el Gran Teatro Nacional, incluso en plazas públicas, en ocasión de las conmemoraciones cívicas. El público asistente a ese tipo de espectáculos disfrutaba de ejecuciones extraordinarias, lejos de la pretensión de emularlas, debido a la falta de locales para el desarrollo corporal y el entrenamiento, indispensables para la realización de dichas ejecuciones.

Desde mediados de la centuria antepasada, con la importación de deportes, llamados entonces *sports*, se conservó el carácter extraordinario de las demostraciones de cualidades atléticas, exclusivas de los profesionales; al mismo tiempo se fomentó la práctica deportiva por aficionados, con fines recreativos, vinculados con nuevos hábitos para el cuidado de la salud y el desarrollo del vigor corporal.

En algunos casos, *sports* novedosos, como el patinaje, se asociaron con las interpretaciones líricas, de mayor arraigo en el público capitalino. Al respecto, en 1861 la compañía de ópera dirigida por Max Maretzek estrenó en el Gran Teatro Nacional *El Profeta*, de Giacomo Meyerbeer, con tal aceptación que se repitió en varias ocasiones. El júbilo del público ante una escena protagonizada por un conjunto de bailarines patinadores, propició la transformación del foro en una pista para los interesados en aprender aquel original deporte.[2]

[2] *El Monitor Republicano*, *El Siglo Diez y Nueve*, mayo-junio de 1861; Ramos, *El ballet*…, p. 293. Agradezco a Daniel Sánchez Ostaszewski su colaboración en la consulta de fuentes hemerográficas.

Con ese antecedente, en las dos últimas décadas del siglo XIX, la población de la ciudad de México contó con varios salones de patinaje, denominados *skating rinks*, donde disfrutaba de actividades lúdicas novedosas, como el citado patinaje y el pugilato, junto con otras más usuales, entre ellas la lectura, los banquetes y el consumo de golosinas.[3]

De forma más compleja en el proceso de aceptación social, Sebastián Pane, propietario de una alberca, solicitó al ayuntamiento capitalino una licencia en 1864 para realizar "diversiones de natación y carreras en el agua", entre mujeres de varias regiones del país, militares, profesores de natación y extranjeros.[4] Este tipo de competencias resultaban desconocidas y contaban con dos atractivos adicionales: la diversidad de participantes, cuya experiencia y pericia se pondrían a prueba ante potenciales practicantes de este deporte, y la confrontación de competidores mexicanos y extranjeros, precisamente en épocas de exaltación del nacionalismo, llevado así a la escena deportiva.

Pese a lo anterior, la solicitud de Pane resultó improcedente; el regidor encargado de revisarla consideró que las diversiones acuáticas eran contrarias a la moral y a las costumbres vigentes. Sin embargo, más tarde, las habilidades en el agua con fines espectaculares se convirtieron en un referente de las recreaciones porfirianas, gracias a la pantomima acuática titulada *Una boda en Santa Lucía*, protagonizada por Ricardo Bell, en la que el enano *Pirrimplín*, de nacionalidad mexicana, mostraba sus dotes de nadador en el dispositivo levantado en el Circo Orrín hacia 1894.

Por otra parte, entre los antecedentes del pugilato, Enrique Laflin acudió al ayuntamiento capitalino en 1887 a solicitar una licencia para una exhibición atlética, en un teatro público o en otro sitio adecuado, con el propósito de demostrar las ventajas del ejercicio físico y, posteriormente, establecer una escuela deportiva. Más

[3] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 802, exp., 655; vol. 803, exp. 753 y vol. 804, exps. 826 y 835; *El Siglo Diez y Nueve*, 30-09-1896.

[4] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 800, exp. 384.

ambicioso, en 1894 José Rafael Álvarez obtuvo el permiso de los regidores para la construcción de un espacio mayor, un gimnasio campestre en la cabecera de Guadalupe Hidalgo, donde se procuraría también el desarrollo físico de los asistentes, por medio de la recreación con aparatos como columpios, paralelas y argollas.[5]

Como Enrique Laflin, James F. Carroll solicitó en 1895 autorización para realizar exhibiciones de ejercicios, particularmente de pugilato, en algún teatro, a manera de un espectáculo encauzado al fomento de las prácticas deportivas entre el público.[6] En aquel tiempo Carroll impartía los rudimentos del pugilato, es decir, era *manager* en el Mexican National Athletic Club, un gimnasio donde también se enseñaba esgrima, y se efectuaban exhibiciones con los pupilos más avanzados y sus mentores.[7]

Ese establecimiento contaba con dos tipos de socios; por un lado los practicantes, empeñados en emular a los profesores y convencidos de los beneficios de los hábitos deportivos, y, por otro, los potenciales pupilos, que sólo acudían a observar los entrenamientos. Asimismo, el gimnasio abría sus puertas al público durante los espectáculos, con programas de ejercicios y combates, con la intención de aumentar la cantidad de espectadores y practicantes. Adicionalmente se pretendió la realización regular de los espectáculos en espacios más amplios, es decir, en teatros y cosos taurinos.

Acorde con lo anterior, Carroll participó en una función realizada en una arena para lidia de bureles en Pachuca, donde el atractivo principal fue el combate entre Billy Smith, campeón de peso medio de Texas, y Billy Clark, campeón de centro y Sudamérica, y con la participación de profesores y aficionados del citado Mexi-

[5] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 803, exp. 756 y vol. 804, exp. 827.

[6] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 804, exp. 840.

[7] *The Two Republics*, 9-01-1895; *El Universal*, 9-05-1895. A diferencia del boxeo, la esgrima estaba legitimada, formaba parte de las materias impartidas a los alumnos del Conservatorio de Declamación, en 1873, AGN, Instrucción Pública y Bellas Artes, 58-12.

can National Athletic Club. Un espectáculo apreciado por los aficionados mexicanos y los integrantes de la colonia norteamericana, con recursos para adquirir su boleto de entrada junto con el de transportación, lo que puede considerarse una señal de que las exhibiciones de boxeo llamaban la atención de los residentes en la capital, así como en otras regiones, y favorecían su legitimación.[8]

REALIDAD E ILUSIÓN

Junto con los actos deportivos, la proyección de imágenes se asentaba en el gusto del público de la ciudad de México.

Durante la segunda mitad del siglo XIX los capitalinos disfrutaron de varios tipos de exhibiciones producidas con artefactos que incorporaban los avances en los campos de la pintura, la escultura, la mecánica, la luz y la óptica. Para la historia de la industria del cine corresponde a la etapa de las llamadas "máquinas precinematográficas"; mientras para el devenir de los espectáculos públicos capitalinos se trataba de dispositivos modernos para crear imágenes que, a juicio de un periodista de la época, provocaban que las ilusiones se entremezclaran con la realidad.[9]

Dichas imágenes mostraban paisajes, hechos de la vida cotidiana de distintos países, costumbres locales y actos protocolarios de los gobernantes rodeados por la población.

En una de las posibles vías para rastrear ese tipo de dispositivos espectaculares, se ofrece el siguiente recuento.

Pedro Bona solicitó a los regidores del ayuntamiento de la ciudad, en 1853, una licencia para la presentación de "una gran máquina enciclopédica", con "movimientos en varios sentidos", que representaban escenas del Castillo de Rocaforte; como él mismo describe, se trató de la combinación de una escena móvil con personajes realizando labores cotidianas:

[8] *El Demócrata*, 3 y 26-11-1895.
[9] Rodríguez, *El arte; El Siglo Diez y Nueve*, 7 de septiembre de 1892.

> un puente demasiado concurrido, otro [del lado] izquierdo, para el vapor por el camino de fierro y figuras por todos lados; a lo lejos se ve la montaña del Vesubio de Nápoles, o el volcán que brota fuego; debajo de éste, en la llanura, se ve multitud de figuras, algunas de ellas trabajando, otras comiendo, bebiendo, bailando, cortando ramos y tomando frutas de los árboles; edificio de fierro, molino y bomba que anda con agua natural, etc.; la salida del sol y la luna que nace, crece y mengua como la del cielo.

Además advirtió que contaba con un "surtido de finísimos ojos de esmalte, de todos los tamaños y colores, lo que pone en conocimiento de escultores. Los pone también a cualquier persona que le falten, sin que sienta algún dolor".[10]

Resultaba atractiva para los espectadores la recreación de ese paisaje y, seguramente, más llamativa que las ilustraciones impresas, pues a diferencia de éstas, en lo presentado por Bona las figuras presentaban mayor profundidad y, principalmente, dinamismo. Mientras, la oferta de los ojos postizos cubría al solicitante de ese tono exótico, característico de los artistas itinerantes, poseedores de artilugios maravillosos, y de conocimientos al servicio de los espectadores curiosos. Entonces prevalecía la noción acerca de la mezcla de ciencia, tecnología, superstición y magia alrededor de esos artilugios de imágenes móviles, antecesores del cinematógrafo.

En otra opción, hacia 1871 Mariano Tabera exhibió el panorama de un plano en relieve de la ciudad de Cuernavaca; mientras, en 1877, Andoquio Sánchez mostró una construcción en miniatura de la ciudad de Guadalupe Hidalgo.[11] Ambos se ajustaban al

[10] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 799, exp. 220.

[11] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 800, exps. 461 y 579. El panorama es una pintura circular y el espectador se sitúa al centro de la misma; también se llama así al edificio que alberga dicha pintura, mientras que el diorama es un lienzo pintado con sensación de movimiento y amplitud por medio de un juego de luz. Una definición más completa y una explicación del origen y el impacto de esas y otras máquinas se encuentra en Rodríguez, *El arte*…

precepto oficial de ofrecer entretenimiento e instrucción en los espectáculos públicos, en este caso correspondientes a la geografía nacional y al reconocimiento de las riquezas naturales, una tendencia en boga en el nacionalismo decimonónico.[12]

Este tipo de artefactos también se relacionaron con la difusión de la historia patria y de la historia sagrada. Al respecto, en 1854, Agustín Orellana presentó un espectáculo público de "vistas nacionales desde el tiempo de la conquista hasta nuestros días, en un teatro mecánico con figuras en movimiento que animan los acontecimientos".[13] Suponemos que el citado teatro mecánico es semejante a la llamada máquina enciclopédica, es decir, un mecanismo con figuras articuladas, una pintura en movimiento.

Posteriormente, en 1873, José María Miranda anunció por medio de un prospecto varios componentes de su espectáculo: la "Gran exposición artística dispuesta al estilo cosmorama", titulada *Jesús en el Gólgota*, es decir, "el pasaje más grandioso y tierno de la vida del gran salvador", una "composición original que consta de treinta figuras de bulto, representando las escenas y episodios que tuvieron lugar en aquella sublime y tierna tragedia"; además la exhibición de vistas de varias partes del orbe, con música de piano; y en fecha posterior, la presentación de vistas de la conquista de México, acorde con "las descripciones de los autores más afamados que han tratado sobre este asunto, tan interesante a los hijos de este bello país".[14] Miranda se presentaba así como un hombre instruido, con conocimientos acerca de la historia, mismos que transmitía por medio de su cosmorama.

[12] Durante la segunda mitad del siglo XVIII se reconoció el doble propósito del teatro: instruir y entretener, conservó su vigencia en la centuria siguiente y sirvió a las autoridades para legitimar otros espectáculos.

[13] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 799, exp. 234. Se usa "vista" para denominar imágenes, incluidas las primeras escenas de las películas y las fotografías.

[14] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 801, exp. 496. El cosmorama es un dispositivo que sirve para ver aumentados los objetos por medio de una cámara oscura.

Por su parte, la empresa de Francisco Gutiérrez de la Cortina levantó un diorama en la plazuela de Santo Domingo en 1892 para exhibir una vista de la Villa de Guadalupe, con escenas costumbristas, donde se apreciaba una vendedora de tortillas, que, según una nota periodística, "parece de carne y hueso, tiene el mismo modo de sentarse, las arrugas de las enaguas, el sombrero de petate, el rebozo, todo encanta; luego la vegetación, los colores del cielo, de los edificios, de las montañas, llenos de verdad y realismo".[15]

En el mismo sendero, en 1896, Fernando Veraza mostró al público la batalla del 5 de mayo, por medio de una miniatura con figuras de héroes, en memoria de "las glorias que enorgullecen a nuestra patria".[16]

En agosto de aquel año, C.F. Bon Bernard y Gabriel Veyre, representantes de los hermanos Lumière, organizaron las primeras proyecciones con el cinematógrafo. Una para el presidente Porfirio Díaz, sus familiares, amigos y colaboradores, seguramente para buscar la aprobación del mandatario, y otra para los espectadores, con el objeto de despertar su interés para futuras presentaciones, con las consecuentes ganancias para su empresa.

El mandatario y el público aceptaron con entusiasmo el invento, convertido en un medio para capturar momentos de la vida cotidiana capitalina, como el trajín por el Canal de la Viga, las costumbres de los indios y de los asistentes a los Baños Pane, entre varias, filmadas en el año de la llegada del cinematógrafo.[17] Simultáneamente, igual que algunos gobernantes contemporáneos, el presidente Porfirio Díaz fue filmado en diversos actos de su gestión, lo cual favoreció la aceptación oficial del moderno proyector, al servicio de la propaganda a favor del presidente.

Los espectadores reconocían en las primeras cintas a la gente común; se trataba de la reproducción de la realidad inmediata que podían apreciar en innumerables ocasiones y a bajo costo; de igual

[15] *El Partido Liberal*, 16 de octubre de 1892.

[16] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 804, exp. 858.

[17] *El Siglo Diez y Nueve*, 22 de agosto de 1896; Reyes, *Filmografía*…, p. 17.

forma admiraban lo ocurrido en otras latitudes. Todo esto contribuyó a la popularización del cinematógrafo y de artefactos con fines parecidos, que continuaron mostrándose ante el público de las distintas zonas de la capital y fuera de ella.

Pese a lo anterior, el uso de las proyecciones fue cuestionado en 1898. En marzo Salvador Toscano y Carlos Mongrad realizaron diversas proyecciones con un cinematógrafo de Lumière en el vestíbulo del Teatro Nacional; sin embargo, éstas se interrumpieron temporalmente para dar paso a otra con un nuevo proyector, el veriscopio de Edison, en la sala principal del mismo teatro. Se trataba del *film* de la pelea entre los pugilistas Fitzsimmons y Corbett; la barbarie del boxeo se reprodujo en una máquina propia de los avances de la civilización.[18]

LOS NUEVOS ESPACIOS URBANOS Y SUS PROMOTORES

Desde el comienzo de la época independiente, gobernantes, tratadistas y empresarios coincidieron en la pertinencia de modificar la imagen de la capital, pues a su juicio ésta debería reflejar el progreso alcanzado debido al cambio de régimen. Esta tendencia prevaleció hasta fines del siglo XIX, particularmente con la construcción de locales para espectáculos públicos asociados con la continuidad en el tránsito hacia la modernidad.

Asimismo, los empresarios del pugilato y del cine aprovecharon los espacios recreativos existentes y simultáneamente crearon los propios para tales exhibiciones. Esto modificó la fisonomía urbana, amplió las zonas recreativas e integró a sectores distantes de la Plaza Mayor a las actividades lúdicas. Creadores de imágenes y deportistas continuaron la tradición de los cómicos itinerantes, recorrieron las zonas aledañas a la capital, e incluso otras regiones del país.

[18] A diferencia de los anteriores mecanismos, con el veriscopio se lograba mayor nitidez y se apreciaba una mayor cercanía al tamaño natural de lo proyectado.

Las demostraciones atléticas se realizaron en sitios urbanos ya delimitados, es decir, teatros, casas particulares, plazas públicas y calles, y en otros levantados específicamente para ellas. Entre los segundos, el Mexican National Athletic Club se dividió en tres departamentos; el primero, "demasiado amplio", equipado con aparatos gimnásticos; el segundo destinado a guardarropa, con los muebles y accesorios necesarios para ello y el tercero con regaderas para los socios. Todo con capacidad para albergar a los inscritos, que en 1895 eran poco más de cien, y al público, que acudía a las demostraciones de ejercicios y de combates.[19]

Ese local indica la concepción de sitios especializados para el deporte, mientras en otros prevaleció la intención de combinar las prácticas modernas con las tradicionales. Al respecto, en 1899 John Baumann pidió licencia para el levantamiento de un parque de diversiones con un gimnasio, espacios para la práctica de juegos permitidos, un ferrocarril escénico, un teatro de variedades con representaciones de zarzuelas, actos de prestidigitación, de "ilusiones eléctricas y otras novedades" y un kiosco para el expendio de comidas y golosinas.[20]

Tocante a la proyección de imágenes, se distinguen tres tipos de lugares que operaron simultáneamente: primero, pequeñas accesorias, habitaciones adaptadas de viviendas o sitios de hospedaje sirvieron para la exposición de máquinas, principalmente en la época de la precinematografía; segundo, locales propios, desde tiendas de campaña hasta jacalones de madera levantados temporalmente en la Plaza Mayor, la Alameda y en los barrios periféricos de la ciudad, y tercero, en los teatros monumentales y en construcciones ostentosas, erigidas por particulares o compañías, a manera de salones de cine y variedades.

Entre otros, un salón iluminado para un cosmorama, con capacidad para albergar 30 figuras de bulto, un área musical con un

[19] *El Siglo Diez y Nueve*, 2 de mayo de 1895; *El Universal*, 3 de mayo de 1895.

[20] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 805, exp. 944.

piano y una sección para los espectadores, fue aprobado por el ayuntamiento en 1873. De mayores dimensiones, August Lohr se presentó como representante de la Sociedad Panorámica de Milwaukee y solicitó licencia para levantar un edificio para un panorama en 1890. Dos años después, Manuel Algara y Francisco Gutiérrez de la Cortina, de la Compañía del Diorama Artístico México, pidieron autorización para armar un diorama, con el propósito de ofrecer exhibiciones en la capital y después trasladarlo a la Exposición Universal de Chicago.[21]

Para lograr la autorización oficial e iniciar las funciones para atraer al público, los promotores de deportes, lo mismo que los propietarios de aparatos generadoras de imágenes, adoptaron fragmentos del discurso nacionalista, en lo relativo a encauzar al país por la ruta de la "civilización".

Las exhibiciones deportivas, en opinión de sus ejecutantes, favorecían los hábitos para vigorizar la salud, principalmente en los jóvenes débiles, propensos a enfermedades. Adicionalmente, el desarrollo muscular y la destreza corporal en los gimnasios, se complementaba con el baile y la lectura, actividades saludables e instructivas, respectivamente.[22]

Según los dueños de panoramas, cinematógrafos y maquinas similares, la proyección de vistas de diversas ciudades del mundo, de escenas cotidianas, costumbres y pasajes históricos permitían la instrucción de los espectadores. De ahí la pertinencia de autorizar los distintos tipos de exhibiciones. En coincidencia, los promotores del deporte aseveraban que la práctica de éste distinguía a los habitantes de las ciudades más cultas de Europa y Norteamérica. Por tanto, instruida intelectualmente y desarrollada físicamente, una fracción de la sociedad capitalina lograría el ascenso a un estado superior.

En concordancia con lo anterior, en su solicitud para establecer un panorama, Augusto Lohr precisa su calidad: una "distrac-

[21] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 801, exp. 496; vol. 803, exp. 971 y vol. 804, exp. 816.

[22] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 802, exp. 655; vol. 804, exp. 827.

ción artística elevada y enteramente nueva"; un supuesto ratificado por los regidores al calificarla de vía para "lograr la instrucción objetiva" de los espectadores.[23]

En casos parecidos, los solicitantes aseveraron que sus espectáculos se apegaban a la moral y costumbres vigentes, además fomentaban la identidad, pues contribuían a la rememoración de hechos históricos, y a la preservación del orden público, al mostrar costumbres de otras latitudes, dignas de imitación. En algunos casos se especificaba que propiciaban el alejamiento de prácticas consideradas inadecuadas, así al referirse al cinematógrafo se expresó la intención de que "este inofensivo espectáculo sea una distracción para el pueblo y un motivo para hacerlo olvidar por algunos instantes la afición a las bebidas alcohólicas".[24]

SIMPATIZANTES Y DETRACTORES

Los empresarios y ejecutantes de espectáculos recibían opiniones favorables y juicios contrarios en el periodo comprendido desde la revisión de las solicitudes para llevarlos a cabo hasta la publicación de las crónicas donde se reseñaban.

Los primeros en emitir sus apreciaciones, referente a lo anterior, eran los regidores del ayuntamiento capitalino, encargados de la expedición de las licencias correspondientes, condicionada por tres aspectos.

Primero, idealmente la permisión de espectáculos producía fondos para las arcas de la ciudad, por medio de los impuestos de entrada. No obstante, en la *Memoria de Fomento* correspondiente a 1854-1855, se aprecia que las cantidades derivadas de la explotación de cosmoramas no corresponden a las expectativas de las autoridades; lo mismo lo recaudado por la aplicación de la ley del 5% sobre productos de las entradas a los teatros y demás diversiones

[23] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 803, exp. 791.
[24] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 805, exp. 996.

públicas. Así se asentó, en cuanto a las funciones teatrales: "Hoy la ley no produce un solo centavo, al contrario, se ha subsidiado a las compañías".[25] El déficit observado era consecuencia de una costumbre de los propietarios de cosmoramas y otros dispositivos que solicitaban reducción de las tasas impositivas, con el argumento de que la asistencia de los espectadores era irregular, situación que prevaleció hasta los últimos años del siglo.

Ante la carencia recurrente de fondos, los regidores enfrentaron un dilema; algunas exhibiciones, como las de boxeo, podían ser redituables para los organizadores y las arcas públicas, pero permitirlas implicaba la aceptación de un deporte ligado con las riñas, un delito relacionado con la barbarie, arraigado entre los habitantes de la capital. De ahí que mantuvieron una postura dual y contradictoria, pues lo mismo se inclinaron por el mantenimiento del orden público y la prohibición de peleas que por la autorización de ellas.

De forma diferente, la asistencia masiva a las primeras exhibiciones del cinematógrafo de Lumière, calificadas como señales del avance de la civilización, significaban un negocio redituable para los productores, con la consecuente aplicación de la tasa impositiva, lejos de los subsidios gubernamentales y la derogación o reducción de los gravámenes.

En el segundo aspecto, los regidores procuraban la autorización de espectáculos acordes con la preservación del orden público y ligados al ideal de progreso civilizatorio. Comúnmente, los solicitantes de licencias se referían a los potenciales espectadores en calidad de un pueblo ilustrado, culto e interesado en las modas recreativas de otras latitudes. Un "pueblo" conformado por las "familias de la buena sociedad", a diferencia de las "personas de mala nota que pueden disgustar a las familias" e "introducir el desorden", dada su inclinación "natural" a la delincuencia y a los actos sanguinarios, favorecidos por las exhibiciones como las de boxeo.[26]

[25] *Memoria de la Secretaría de Estado*…, p. 86.

[26] AHCM, Diversiones Públicas en General, vol. 802, exp. 655.

Acorde con esto, el tránsito hacia la modernidad era exclusivo de los sectores sociales privilegiados.

Según lo anterior, ligadas a la Ilustración, aceptadas en las sociedades civilizadas y consideradas un medio para la difusión de las costumbres de dichas sociedades, las proyecciones del cinematógrafo contribuían al mantenimiento del orden público, mostraban el pretendido progreso, derivado de las gestiones del presidente Porfirio Díaz y, en consecuencia, eran aceptadas por los regidores y otros funcionarios públicos.

El otro aspecto, tomado en cuenta por los regidores, se refería al cumplimiento de las normas de seguridad e higiene en las áreas destinadas al público, relacionadas con el ideal de construir una ciudad monumental, limpia y ordenada.

En suma, exhibiciones con ingresos considerables, acordes con el orden social y realizadas en un espacio seguro y cómodo para los espectadores, garantizaban la convergencia de intereses entre las autoridades capitalinas y los productores de espectáculos, lo cual se reflejaba en la expedición de licencias para las representaciones ocasionales y para la construcción de espacios para su realización permanente.

Además del sector gubernamental, los promotores de los deportes y de las proyecciones cinematográficas estuvieron sujetos a las consideraciones de los periodistas.

La preferencia del público por el boxeo fue propiciada, entre otros, por la difusión de noticias en los diarios capitalinos. En las páginas del diario *El Universal* se reprodujo una nota de *El Norte de Chihuahua*, con la afirmación relativa al pugilato, "un ejercicio que nada tiene de salvaje", y la sugerencia de que se organizara una exhibición ante Porfirio Díaz, a fin de conseguir la legitimación de ese deporte, con la consecuente apertura de gimnasios y la realización frecuente de combates.[27] Asimismo, en *The Mexican Herald* y en *Two Republics*, diarios dirigidos principalmente a los norteamericanos residentes en la capital, se informaba de los pormenores del *sport* de moda en Estados Unidos, se exaltaban las cualidades de los

[27] *El Universal*, 24 de agosto de 1895.

boxeadores y se apuntaba hacia la posibilidad de ser emulados por los pupilos inscritos en los gimnasios. Todo con el supuesto de que, como en Europa, con la reglamentación del boxeo y la práctica de sus principios, se lograba atenuar los daños físicos de los contendientes, establecer los límites de la violencia socialmente aceptada y lograr su legitimación.[28]

En concordancia, los redactores de los reportajes sobre el Mexican National Athletic Club destacaban la condición privilegiada de sus socios, capaces de cubrir el costo de la membresía mensual, con la disponibilidad de un periodo para la práctica deportiva moderna, además de ampliar su vocabulario con términos de otra lengua, como *sports, sportsmen, fighter, referee, match, round,* resultado del contacto con los extranjeros a los que pretendían emular.

De igual forma, desde la instalación de cosmoramas, panoramas y otros artefactos, hasta las primeras proyecciones cinematográficas, la aceptación de los periodistas fue constante. En lo relativo a las proyecciones con el dispositivo de Lumière, Luis G. Urbina y Enrique Chávarri coincidieron en destacar el impacto provocado por las imágenes en movimiento; el primero advirtió la novedad de encontrarse "frente por frente de un fragmento de la vida clara y sincera, sin pose, son fingimientos sin artificios", y anotó las características de la vida "rápida, eléctrica, que brilla y se apaga en un instante", recreadas en ese "aparato maravilloso".[29]

Más allá de la moda o de la difusión de noticias de actualidad, para los editores de los periódicos capitalinos la relación con los productores de espectáculos les acarreaba dos tipos de beneficios: la posibilidad de imprimir la propaganda respectiva, a manera de programas, carteles y folletos, y la de incrementar sus lectores, interesados en tales espectáculos.

Al contrario, en diversos periódicos se insistió en la proliferación de jacalones y otros locales para las proyecciones, causantes de

[28] Elias, *Deporte y ocio*…, pp. 119 y 213.

[29] Luis G. Urbina, en Reyes de la Maza, *Salón Rojo*…, pp. 11 y 13; *El Monitor Republicano*,16 de agosto y 6 de septiembre de 1896.

una imagen de desorden, suciedad y deterioro urbano. También se comentó la frecuencia con que los regidores enfrentaron quejas de los vecinos de distintas zonas de la capital, debido a la acumulación de basura, escándalos y otras incomodidades causadas por la instalación de locales provisionales de cosmoramas y artefactos similares en las plazas públicas.

Con mayor contundencia se descalificó al pugilato, por considerarlo un rasgo de retroceso social. En 1895, a propósito de una pelea autorizada en Pachuca, con asistencia de espectadores de la ciudad de México, los redactores del diario *El Demócrata* sentenciaron: "Es verdaderamente lamentable que se permita entre nosotros una diversión mil veces más bárbara que los toros"; una lucha "entre salvajes" que "recrudece los sentimientos sanguinarios que son innatos entre la clase de nuestro pueblo".[30] De la misma manera, los editores del periódico *El Tiempo* criticaron la función citada y, principalmente, a las autoridades que permitieron su realización.

En un tono semejante, Ángel de Campo, advirtió en 1896, el peligro del pugilato, al tratarse de "una riña elevada al rango de lucha noble, de espectáculo público", cuando entre los espectadores, asentía, "hay gérmenes todavía de existencias salvajes anteriores, latente ferocidad de individuos embrionarios, de bestia humana primitiva" en un ambiente plagado de "pleitos callejeros de cantina".[31]

Finalmente, ante la proyección del combate entre los pugilistas Fitzsimmons y Corbett, en 1898, en las páginas de los diarios se indicó que "la invención que honra al siglo de las luces" sirvió para mostrar "escenas bárbaras", y se advirtió que "entre las ráfagas de civilización que nos llegan allende el Bravo caen a veces peñascos dignos de la barbarie prehistórica".[32] De esta forma, se asociaba al cinematógrafo con los avances científicos y rasgos de la civilización, mientras se descalificaba la lucha entre dos hombres, un residuo de la barbarie.

[30] *El Demócrata,* 26 de noviembre de 1895.
[31] Campo, *Kinetoscopio*…, p. 168.
[32] *El Nacional*, 6 de abril de 1898.

BÚSQUEDA PERMANENTE

En la última década del siglo XIX se debatía acerca de la búsqueda de costumbres dignas de imitación, provenientes de los países en pleno desarrollo, un aspecto del nacionalismo planteado desde los comienzos de la era republicana y vigente en las opiniones acerca de la adopción del boxeo y el cine. Los dos espectáculos propiciaban el desconcierto ante lo desconocido, al mismo tiempo que la curiosidad propia de lo extraordinario, lo primero asociado a la pretendida marcha hacia la civilización y lo otro al carácter de las exhibiciones con fines recreativos y de instrucción.

Más allá de un evento efímero, cada exhibición significaba una oportunidad para arraigar ese tipo de espectáculos en el gusto del público y con ello influir en su vida cotidiana. Los empresarios del boxeo ofrecían un atributo más de distinción a los grupos privilegiados, guías de la marcha hacia la civilización, con la posibilidad de convertirse en socios de los gimnasios y espectadores de los combates. Lo primero inalcanzable para los integrantes de los sectores bajos de la sociedad y lo segundo indeseable, en tanto podía reforzar su supuesta inclinación a la violencia y a los juegos de apuesta, dos aspectos contrarios al progreso social y vinculados con estadios anteriores, bárbaros.[33]

Desde sus orígenes, la implantación del boxeo y del cine dependieron del ejercicio del poder de dos sectores, los gobernantes y funcionarios que autorizaban ese tipo de espectáculos, y los escritores que discernían acerca de la influencia de las exhibiciones en la sociedad.

Hasta el momento se desconocen testimonios directos de los espectadores, donde expresen sus opiniones acerca de los espectáculos referidos; éstas sólo pueden inferirse a partir de los informes oficiales y las crónicas, donde se destaca la asistencia masiva y las

[33] *El Monitor Republicano*, 9 y 10 de octubre de 1896; *El Siglo Diez y Nueve*, 14 de octubre de 1896.

reacciones colectivas, a menudo censuradas. Pues como se advierte, ante el regocijo colectivo, "los públicos ilustrados sólo demuestran sus impresiones por medio de murmullos de aprobación o de displicencia; y a esto debíamos de acostumbrarnos para que no nos tachen de incultos".[34]

SIGLAS

AGN Archivo General de la Nación, México
Gobernación
Historia
AHCM Archivo Histórico de la Ciudad de México
Diversiones Públicas en General

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

El Demócrata, 1895
El Diario del Hogar, 1895
El Imparcial, 1898
El Monitor Republicano, 1861, 1896
El Mundo, 1898
El Nacional, 1895
El Siglo Diez y Nueve, 1861,1896
El Tiempo, 1895
El Universal, 1896, 1898
La Voz de México, 1893-1895
The Mexican Herald, 1895
The Two Republics, 1895

Alabarces, Pablo, *Historia mínima del futbol en América Latina*, México, El Colegio de México, 2018.

Bastida de la Calle, María Dolores, "El Panorama, una manifestación artística marginal del siglo XIX", <*revistas.uned.es/index.php/ETFVII/article/viewFile/2378/2251*>.

[34] *El Partido Liberal*, 10 de septiembre de 1892.

Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus, 2012.

Campo, Ángel de, *Kinetoscopio. Las crónicas de Ángel de Campo,* Micrós, *en* El Universal *(1896)*, estudio prel., comp. y notas de Blanca Estela Treviño García, México, UNAM, 2004.

Elias, Norbert, y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización,* México, FCE, 2014.

Esparza Ontiveros, Miguel Ángel, "La nacionalización de los deportes en la ciudad de México, 1880-1928", tesis de doctorado en Historia Moderna y Comparada, México, Instituto Mora, 2014.

García Riera, Emilio, *El cine mexicano*, México, Ediciones Era, 1963.

——, *Breve historia del cine mexicano*. *Primer siglo, 1897-1997*, México, Instituto Mexicano de Cinematografía–Canal 22–Universidad de Guadalajara–Ediciones Mapa, 1998.

García Vélez, Alejandra, "El público del teatro y el cine durante el Porfiriato en la ciudad de México", tesis de licenciatura en Historia, México, Instituto Mora, 2013.

Garrido Asperó, María José, *Para sanar, fortalecer y embellecer los cuerpos. Historia de la gimnasia en la ciudad de México,* México, Instituto Mora–Conacyt, 2016.

Gutiérrez Nájera, Manuel, *Espectáculos,* sel., introd. y notas de Elvira López Aparicio; ed. e índices de Ana Elena Díaz Alejo y Elvira López Aparicio, México, UNAM, 1985.

Leal, Juan Felipe, Eduardo Barraza y Francisco Coello, *El boxeo, las pasiones y los toros en el cine, Anales del cine en México*, *1895-1911*, vol.4, 1898: tercera parte, México, Juan Pablos–Voyeur–Difusión Cultural, UNAM–Filmoteca, UNAM, 2017.

Memoria de la Secretaría de Estado y del Despacho de Fomento, Colonización, Industria y Comercio de la República Mexicana, escrita por el Ministro del Ramo, C. Manuel Siliceo, para dar cuenta con ella al Soberano Congreso Constitucional, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857.

Olavarría y Ferrari, Enrique de, *Reseña histórica del teatro en México*, 5 tomos, pról. de Salvador Novo, México, Porrúa, 1961.

Pulido Esteva, Diego, *¡A su salud! Sociabilidades, libaciones y prácticas populares en la ciudad de México a principios del siglo XX*, México, El Colegio de México, 2014.

Ramos Smith, Maya, *El ballet en México en el siglo XIX. De la independencia al segundo imperio (1825-1867)*, México, CNCA–Alianza Editorial, 1991.

Reyes, Aurelio de los, *Filmografía del cine mudo mexicano, 1896-1920*, México, Filmoteca, UNAM, 1986.

——, *Cine y sociedad en México. Vivir de sueños*, *1896-1920*, vol. I, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1996.

Reyes de la Maza, Luis, *Salón Rojo (programas y crónicas del cine mudo en México*, tomo 1, *1895-1920*, México, Dirección General de Difusión Cultural, UNAM, 1968.

Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental,* 3 tomos, México, Editorial del Valle de México, 1972 [ed. facsimilar].

Rodríguez, José Antonio, *El arte de las ilusiones. Espectáculos precinematográficos en México,* México, Sinafo, INAH–Fototeca Nacional, INAH–Conaculta, 2009.

Sánchez Menchero, Mauricio, *En el centro de los prodigios. Una historia cultural del juego, el suspenso y lo extraordinario. Madrid, siglo XIX*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2009.

Téllez Rojas, Jesús, "Artes escénicas en Toluca, México, 1867-1876", tesis de maestría en Artes Escénicas, Facultad de Teatro, Universidad Veracruzana, 2012.

CHÓNFORO VICO, UN HOMBRE ENTRE PRENSAS, METÁFORAS Y HOJAS VOLANTES. LA HISTORIA OLVIDADA DE UN POETA POPULAR (1900-1910)

Jaddiel Díaz Frene
Dirección de Estudios Históricos, INAH

Para los hermanos
José Raúl y Ángel Cedeño Vanegas,
por su amistad, confianza y apoyo.

En las últimas décadas los historiadores interesados en estudiar la vida y la obra de figuras representativas del campo del arte, la filosofía y la literatura han puesto en evidencia la pertinencia de fuentes como la correspondencia y las bibliotecas personales para reconstruir los vínculos de estos individuos con lectores, políticos y colegas de diferentes latitudes. De esta forma, las misivas cruzadas, así como las dedicatorias de los volúmenes, han permitido tejer una historia que sobrepasa el análisis de las obras, para poner énfasis en la conformación de diversas redes de comunicación y la circulación de ideas en el plano nacional e internacional. Pero, ¿qué hacer cuando se trata de poetas y escritores populares, sin estatuas ni bibliotecas particulares? ¿Cómo reconstruir los avatares de estos individuos que no dejaron huellas en archivos y ninguna universidad o fundación se preocupó por resguardar sus escritos y misivas personales?

En las siguientes páginas nos enfrentaremos a estos obstáculos al intentar acercarnos a las experiencias y visiones de Arturo Espinosa, *Chónforo Vico*, un escritor y poeta mexicano que desde inicios del siglo xx trabajó para el editor popular Antonio Vanegas Arroyo. Sus corridos de actualidad, cuentos, canciones de amor y recetarios de cocina publicados en hojas volantes y folletos alimentaron los

gustos e incidieron en los imaginarios de un público generalmente compuesto por obreros, campesinos, artesanos y amas de casa. En los ya polvorientos manuscritos que entregó a don Antonio durante los días del Porfiriato y la Revolución se aprecia una historia poco conocida sobre el amor, el matrimonio, la muerte, la tauromaquia, los bandoleros sociales, el antizapatismo y las preferencias culinarias de la época.

Esta empresa abre también una nueva puerta para reconstruir el complejo universo de la editorial capitalina desde las experiencias de sus empleados y colaboradores. Hasta el momento podemos contabilizar decenas de estudios sobre los grabadores Manuel Manilla[1] y José Guadalupe Posada,[2] pero poco se sabe sobre los autores y recopiladores de los textos publicados por la editorial, ya que en la mayoría de los casos solo contamos con sus nombres: Francisco Osácar, Ramón N. Franco, Armando Molina, Abundio Romero, Ignacio Méndez y Constancio S. Suárez.[3]

¿Cuáles son las fuentes que nos permiten rastrear los avatares de Chónforo Vico? ¿Cómo podemos interrogarlas? ¿Qué facetas de su vida y su obra nos revelan? La posibilidad de intentar responder estas preguntas la debemos al acervo de los descendientes de Antonio Vanegas Arroyo. Fue en estos anaqueles familiares donde sobrevivió un pequeño folleto titulado *Biografía del señor Antonio Vanegas Arroyo*, escrito por el propio Arturo Espinosa. En este texto fechado en 1955 y al parecer inédito, Chónforo aportó información relevante sobre su empleador y su propia experiencia en la

[1] Bonilla, *Manuel Manilla*…; López, *Monografía*…

[2] Antúnez, *Primicias litográficas*…; Berdecio, *Posada's popular*…; Bonilla, "Fortunas e infortunios…" e "Imágenes de Posada…"; Cardoza, *José Guadalupe Posada*; Carrillo, *Posada y el grabado*…; Hiriart, *El universo de Posada*…; López, *José Guadalupe Posada*…; Mora, *José Guadalupe Posada*; Murillo, *José Guadalupe Posada*; Robles, *José Guadalupe Posada*…; Rodríguez, *Posada*…; Sánchez, *Posada*, Tyler (coord.), *Posada's Mexico*; Zuno, *José Guadalupe, Posada y la ironía plástica*.

[3] Respecto a este planteamiento puede consultarse el siguiente libro: Díaz y Cedeño, *Antonio Vanegas Arroyo*…

editorial. Sumado a ello se preservaron recibos firmados por el vate en los que se detallan los títulos de las piezas entregadas a don Antonio y el pago obtenido por cada una de ellas. Sobrevivieron además decenas de obras reproducidas de su puño y letra que pueden ser contrastadas con las versiones impresas.

Cabe destacar, por último, que la mayor parte de estos valiosos documentos no fueron hallados en archivos o colecciones digitales y tampoco son fruto de la labor de ayudantes de investigación. Todo lo contrario, se rescataron tras varias jornadas de trabajo entre cientos de cajas de cartón y de madera, conservadas en un cuarto ubicado al fondo de la vivienda familiar de los Vanegas Arroyo, con el apoyo entusiasta y desinteresado de Ángel y José Raúl Cedeño, bisnietos de don Antonio y personas conscientes de la necesidad de reconstruir el devenir de la editorial que durante casi un siglo sirvió como medio de sustento a sus antepasados.

Habitación de la familia Vanegas Arroyo en la que se conservaban estos documentos y una de las prensas de la editorial.

LA LLEGADA DE UN POETA A UNA IMPRENTA POPULAR

Según sus propias memorias, Arturo Espinosa se incorporó a la editorial en 1905,[4] en un momento en que el negocio de don Antonio se encontraba consolidado, de acuerdo con la información recabada en los libros de venta conservados por sus familiares. Para ese entonces, Espinosa tenía quince años y, al parecer, se encontraba terminando la primaria. Estos datos aportan pistas sobre su fecha de nacimiento y su posible origen social: había nacido aproximadamente en 1890 y su evolución escolar no cumplía con los plazos pertinentes, tal vez porque tuvo que combinar los estudios con algún tipo de trabajo.

No obstante, debemos resaltar que un buen número de los estudiantes de educación primaria de inicios del siglo xx concluían este nivel educativo siendo adolescentes. Por ejemplo, de los 51 755 estudiantes inscritos en las escuelas primarias capitalinas en 1900, unos 8 082 eran mayores de 12 años. Siete años más tarde, la cifra de los inscritos a esta edad ascendió a 29 244, lo cual representaba 33% de los 87 996 alumnos matriculados.[5]

En la vida del escritor popular, su paso por la escuela no estuvo desvinculado de la llegada a la editorial, ya que fue su maestro de quinto grado, Candelario Mejía, quien lo exhortó a presentarse ante el impresor. Al narrar este encuentro medio siglo después, Espinosa recordó que don Antonio lo "acogió tan amable, con la sonrisa tan pletórica de benevolencia en los labios", pero rechazó los versos que llevaba como muestra de su talento, ya que "no le eran de ninguna utilidad por ser temas muy personales".[6] No obstante, el editor ofreció una oportunidad al joven bardo. Le daría un tema y si éste "lo podía desarrollar, aunque fuera en prosa, lo

[4] En ocasiones, Espinosa indicó fechas sin un amplio grado de precisión. Por ejemplo, expuso que hizo sus primeros versos entre 1900 y 1905 cuando "estaba por terminar la primaria" y fue en ese entonces cuando se entrevistó con don Antonio. Espinosa, "Biografía…".

[5] *Estadísticas sociales del Porfiriato*…, p. 45.

[6] Espinosa, "Biografía…".

publicaría". La historia rebasa lo anecdótico para revelar diversas cuestiones del trato que pudo existir entre Vanegas Arroyo y los escritores a su servicio. El empresario les orientaba los temas, o sea, imponía la agenda de cuestiones a tratar. No nos dice nada el biógrafo sobre el asunto sugerido en el encargo. Tampoco hizo mención acerca de alguna precisión política e ideológica impuesta por el editor a la hora de encomendarle el trabajo, directrices que seguramente el impresor solía puntualizar cuando se abordaban temas sensibles para la opinión popular y la censura gubernamental.

Un dato relevante que se rescató en la breve biografía fue la reacción de Vanegas Arroyo cuando leyó la composición entregada por Espinosa como muestra de su trabajo. Para fundamentar su rechazo el editor recitó una versión, ya muy transformada, de unos versos del célebre escritor español Lope de Vega, expuestos en la obra *El arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*:

> El caso, fue que, dando oídos a las insinuaciones de algunos le llevé a don Antonio algo más serio que él me rechazó alegando que no iba a ser entendido por sus lectores y me dijo que contestara a mis primeros críticos con esta cuarteta:
>
> ¿Que son mis versos por demás vulgares?
> ¡Son para el pueblo y eso debo darles!
> El vulgo es necio y, pues lo paga, es justo
> Hablarle en necio para darle gusto…[7]

La anécdota evidencia el interés lucrativo de la imprenta Vanegas Arroyo, más allá de preferencias estéticas y militancias políticas. En estos procesos el editor establecía una relación con el público popular en el que éste no se constreñía al papel de destinatario, sino que funcionaba como un complejo mercado de códigos y preferencias que influía de manera directa en las decisiones tomadas

[7] Espinosa, "Biografía…". Los versos escritos por Lope son los siguientes: "porque, como las paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto". Lope de Vega, *Arte nuevo*…

por el impresor y sus colaboradores. Esta actitud complaciente hacia las masas como clave de su éxito comercial fue resaltada también por su hijo y discípulo, Blas Vanegas, décadas más tarde, en una entrevista concedida al periodista Xavier Fernández. En esa ocasión resumió la "vieja máxima que guió los pasos de su padre" en la siguiente frase: "El pueblo lo paga; el pueblo lo pide. No hay cosa más justa que darle al pueblo lo que paga y lo que pide".[8]

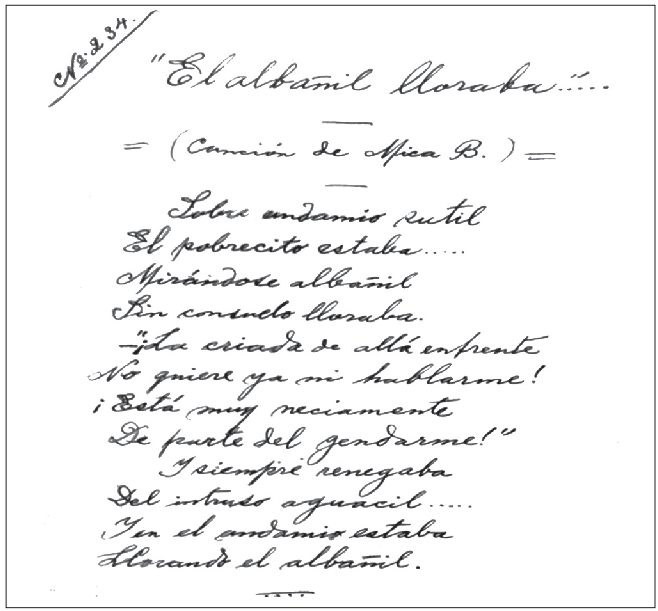
Si bien ambos testimonios evidencian el interés comercial de don Antonio, su empresa no debe reducirse a este criterio. Los impresos se encontraban mediados por situaciones y perspectivas más complejas que involucraban las ideologías y apreciaciones estéticas del editor y sus múltiples colaboradores, así como las presiones políticas de cada contexto. Debo añadir también que el gusto y los deseos del "pueblo" no conforman un terreno homogéneo; éstos suelen mezclarse además con eventos violentos como la Revolución mexicana, vivida y narrada por Vanegas Arroyo y Chónforo Vico, produciendo un amplio mosaico de lecturas e interpretaciones de la realidad y de aquellos formatos que intentaban reflejarla y transformarla, como fue el caso de las hojas volantes.

UN HACEDOR DE CANCIONEROS

¿Cuáles fueron las composiciones entregadas por Chónforo Vico a don Antonio a lo largo de su carrera? Al intentar responder esta pregunta nos encontramos con un obstáculo, pues en los impresos, ya fueran hojas volantes o folletos, no solían aparecer los nombres de los autores. Para sortear esta dificultad contamos con algunos de los recibos firmados por Arturo Espinosa en los que se pueden contemplar tanto el título de las composiciones entregadas como el dinero percibido por cada una de ellas.

En este amplio abanico de géneros sobresalen las canciones, sobre todo de tema amoroso como las tituladas *La venganza*, *Una lágri-*

[8] Hernández, "Una familia de impresores".



Manuscrito de *El albañil lloraba*.

ma, *A una flor*, *La voz de la conciencia*, *Amar es la vida*. A éstas se suman composiciones dirigidas a sensibilizar a los trabajadores urbanos como las tituladas *El pobre carpintero*, *El albañil lloraba* y *El mecánico atrevido*, actores que se convertían en personajes centrales de los textos. En otras ocasiones, se indicaba la anotación musical de la letra como ocurrió en el caso de *La flor marchita*, canción en mi menor.

Espinosa apeló también a los orgullos regionales, como lo muestran las piezas *Triste recuerdo*, fichada como canción toluqueña, y *El paisaje, el amor y la pobreza*, clasificada como una canción oaxaqueña. Esta estrategia comercial era comprensible si se tiene en cuenta la amplia demanda de los cancioneros fuera de la capital. En tales redes comerciales estos estados habían tenido una presencia importante desde fines del siglo XIX. Como ejemplo de ello contamos con una misiva enviada desde Oaxaca el 9 de octubre de 1897 por Modesto Pimentel, en la que solicitaba 500 canciones.[9] Cuatro días más tarde

[9] Carta enviada por Modesto Pimentel de Oaxaca el 9 de octubre de 1897.

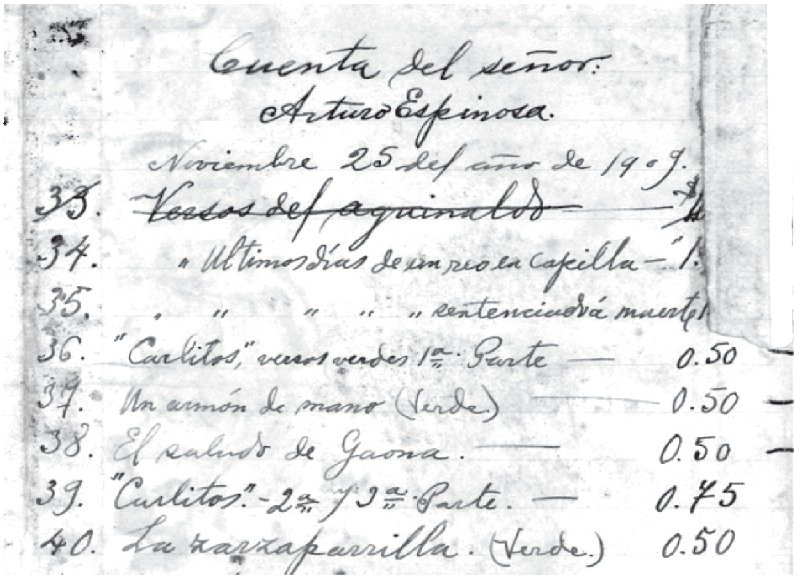
Portada del cancionero *El automóvil*.

Roberto Vanegas envió una carta a la calle Santa Teresa en la que pedía a su hermano Antonio 25 ejemplares de cada número de los cancioneros disponibles. A éstos se sumaban 250 impresos con la canción *Olas que el viento arrastra*, que no era más que el vals *Sobre las olas*, del compositor mexicano Juventino Rosas.[10]

Según los manuscritos consultados, Espinosa firmó obras con el seudónimo *Mica Beza*, empleado de forma jocosa para señalarle a don Antonio su autoría. No obstante, también encontramos piezas musicales que pudieron tener otros orígenes. Por ejemplo, la canción *Sentimientos del alma*, declarada como "canción sentimental", aparecía bajo la autoría de Ramón Oronoz, mientras se declaraba que la danza *Decepción* pertenecía a "Brígida J". Asimismo, la canción *Estrella* se firmaba por José Oronoz y *Hombre pérfido*, por Concepción Madrigal.

Si estos datos son ciertos se puede aseverar que Arturo Espinosa no sólo fue autor, sino también recopilador de canciones popu-

[10] Carta enviada por Roberto Vanegas de Toluca el 13 de octubre de 1897.


Cuenta del señor:
Arturo Espinosa.
Noviembre 25 del año de 1909.
33. ~~Versos del aguinaldo~~ —
34. " Ultimos días de un reo en capilla — 1.
35. " " " " " sentenciado á muerte
36. "Carlitos," versos verdes 1ª. Parte — 0.50
37. Un sermón de mano (Verde) — 0.50
38. El saludo de Gaona. — 0.50
39. "Carlitos."-2ª. y 3ª. Parte. — 0.75
40. La zarzaparrilla. (Verde.) 0.50

Cuenta de Arturo Espinosa. Editorial A. Vanegas Arroyo.

lares. Lo curioso es que Vanegas Arroyo no vio diferencia alguna entre reproducción y creación, ya que en todos los casos abonó la cantidad de 50 centavos por cada una de las obras señaladas.

TOREROS Y BANDOLEROS: CORRIDOS DE ACTUALIDAD

No faltaron en las entregas de Espinosa los corridos de actualidad, obras poético-musicales que informaban y recreaban las últimas noticias. ¿Cuáles fueron los temas abordados en sus composiciones? Gracias a los recibos podemos saber, por ejemplo, que en noviembre de 1909 Chónforo entregó a su empleador una obra titulada *El saludo de Gaona*, por la que recibió un pago de 50 centavos. Se trataba de una pieza sobre el famoso torero Rodolfo Gaona, pero desconozco si fue un texto en verso o en prosa. Tampoco he podido encontrar la versión impresa del escrito, por lo que es posible pensar que nunca se publicó o la hoja se extravió o simple-

Cogida de Rodolfo Gaona. Editorial A. Vanegas Arroyo.

mente se imprimió con otro título, algo que no puedo saber hasta el momento, ya que no cuento con el manuscrito entregado por Espinosa.

Lo cierto es que este encargo no representaba un interés aislado en la figura del torrero. Un año antes, don Antonio sacó a la luz

pública una hoja ilustrada por José Guadalupe Posada con el corrido titulado *Cogida de Rodolfo Gaona en la plaza de toros el 13 diciembre de 1908*. En el volante sensacionalista se hacía alusión al accidente sufrido por el famoso estoqueador, quien fue víctima de la embestida de un toro cuyo cuerno, según refería el volante, había penetrado 25 centímetros en su cuerpo. Otro impreso emanado de las prensas de la calle Santa Teresa aludió a otro suceso de Gaona, esta vez librado en la arena del amor. En él se hacía referencia al presidio sufrido por el torero tras ser "marcado como el presunto responsable del crimen registrado en la honra de la joven María Luisa Noecker", quien se había suicidado. Según informaba la hoja volante, en la que se incluía un corrido sobre el asunto, la "justicia halló mérito para la prisión, porque ella estaba prendada de Rodolfo, teniendo retrato de él en su tocador". Finalmente, se anunciaba a los miles de seguidores del torero que éste había pasado 21 días tras las rejas, quedando en libertad tras abonar la cifra de 5 000 pesos de fianza.

Si el mundo de la tauromaquia rendía frutos a la editorial capitalina, los bandoleros no quedaban muy atrás. No sorprende, por tanto, que entre los recibos conservados existieran varias composiciones dedicadas a famosos bandoleros del momento. ¿Cuáles son sus nombres? ¿En qué medida el escritor popular defendió sus causas?

En un recibo firmado el 31 de diciembre de 1910 se hacía constar que Arturo Espinosa entregó dos obras en décimas sobre el bandido veracruzano Santana Rodríguez Palafox, conocido como Santanón.[11] Se trataba de un famoso personaje de la época, enemigo de la policía porfiriana y justiciero vengador de campesinos pobres contra ricos hacendados, que se unió a las milicias magonistas comandadas por Hilario C. Salas y Cándido Donato Padua. En 1906 combatió en la rebelión de Acayucan y fue ejecutado en este municipio veracruzano cuatro años más tarde, tras dejar un amplio prontuario militar en defensa del Partido Liberal Mexicano, acciones que llevaron a Díaz a usar todos los medios para eliminarlo.

[11] Barrera, *El bardo y el bandolero*…

Desconozco hasta el momento el manuscrito de las décimas entregadas a don Antonio, así como la posible versión impresa, ausencias que me impiden hacer un análisis de las opiniones de Chónforo en torno al reconocido combatiente y salteador. Si bien existe una hoja en la que se celebra su muerte a manos de los rurales y se critican sus peripecias por Córdoba y Yucatán, debo reconocer que se trata de un corrido y no de décimas como se afirmaba en el recibo, por lo que resultaría arbitrario atribuirle su autoría a Espinosa.

En cuanto a sus trabajos sobre José Jesús Negrete, el otro bandolero al que Chónforo dedicó varias piezas, pude correr con mejor suerte. Igual que con Santanón carezco de los manuscritos, pero los impresos que sobrevivieron coinciden con los títulos de las obras registradas en los recibos. El 31 de diciembre de 1910, el escritor entregó a don Antonio cuatro composiciones sobre el bandolero: Adiós de Jesús Negrete, *Adiós de Jesús Negrete* (prosa y verso), un relato en prosa sobre el mismo tema y *Fusilamiento de Jesús Negrete*, cada una por un precio de 50 centavos. A juzgar por la cantidad de piezas todo parece indicar que la figura del Tigre de Santa Julia despertaba más interés para esa fecha que la de Santanón.

Resulta difícil comprobar en qué hojas volantes se incluyeron los escritos que Espinosa entregó a Vanegas Arroyo, ya que, al parecer, el editor podía colocar nuevos títulos que respondían a su olfato comercial. No obstante puedo ubicar hasta el momento tres impresos que pudieron contener las obras registradas en el recibo, los cuales han sido abordados por Elisa Speckman en su texto "Fui hombre de buen gusto, no puedo negarlo. José de Jesús Negrete, El Tigre de Santa Julia".[12] Éstos son *El fusilamiento de Jesús Negrete. Últimos detalles*, *El fusilamiento de Jesús Negrete, o sea el Tigre de Santa Julia* y *El fusilamiento de Jesús Negrete (à) el Tigre de Santa Julia. Fusilado en la cárcel de Belén…* Al dorso de esta última hoja se añadió una composición en verso titulada *Últimas palabras de Jesús Negrete*…, seguramente escrita también por Espinosa, aun-

[12] En Speckman, *Del Tigre de Santa Julia*…, p. 255.

ULTIMAS PALABRAS
DE JESUS NEGRETE
(á) "El Tigre de Santa Julia."

El escuadrón de soldados
En fila frente por frente
Del impasible Negrete
Esperan tristes, callados.

El tigre los contempla
Y sonrié irónicamente,
Suspira pausadamente
Y dice con voz que tiembla.

Soldados, vuestro deber,
Me conmueve y os perdono;
No temáis sufrir mi encono
Esto así tiene que ser.

¡Ben pronto muerto seré
Por vuestras balas certeras,
También yo en mis horas fieras
Muchas vidas arranqué.

Mundo que viste mi eterna
Odiosidad por lo bueno,
Hoy me arrojas de tu seno,
Hoy me consumes de pena.

Mis arrebatos deploro,
Me arrepiento aunque ya tarde,
Mi remordimiento es grande
Y no puedo más, y lloro.. ...

Y aquel hombre altivo y fiero
Llevó á su rostro la mano
Para ocultar lo que en vano
Contenía firme y sereno.

Después, con voz apagada
Continuó de esta manera,
Muy quedo, cual si le oyera
Una existencia ignorada.

Adios mundo, cruel é ingrato,
Adios vida, triste y mala;
Voy á un mundo en que se iguala
El sér más vil y el más alto.

Allá voy á descansar
Tanto como aquí he sufrido,
A llorar arrepentido,
Tantas culpas á llorar.....

Adios amigos queridos,
Adios Guanajuato y León,
Mis amigos de prisión
Y todos mis conocidos.

Pedidle todos á Dios
Que me perdone en el cielo,
Ya me marcho de este suelo,
Adios, vida, ¡adios, adios!

Y á la señal que se dió,
Los soldados fuego hicieron,
Y los ecos repitieron:
¡Jesús Negrete murió!

Cesó de hablar y á su izquierda
Vió al capitán en seguida
Y una mirada expresiva
Le pidió que concluyera.....

Y á la señal que se dió,
Los soldados fuego hicieron,
Y los ecos repitieron:
¡Jesús Negrete murió!

Imp. de Antonio Vanegas Arroyo, 2ª de Santa Teresa núm. 43. México 1910

Últimas palabras de Jesús Negrete. Hoja volante de A. Vanegas.

que no puedo descartar que dada la relevancia del suceso don Antonio haya contratado la pluma y la imaginación de otros escritores a su servicio.

La información que aporta el trabajo de Speckman no se reduce a un listado de los impresos de Vanegas Arroyo sobre el famoso bandolero; mucho más valioso es el análisis que hace de los conte-

nidos al cruzar los relatos de los impresos con la información publicada por influyentes periódicos de la época como *El Imparcial* y *El País*. Este ejercicio le permite a la historiadora aseverar que, a diferencia de los diarios que consultó, los "redactores de los pliegos sueltos mostraron compasión hacia el condenado y lo imaginaron arrepentido", una actitud totalmente distinta a la que mostraron con respecto a la muerte de Santanón.[13] Para respaldar su observación, la autora transcribe algunas de las estrofas publicadas por Vanegas Arroyo, entre las que figuran las siguientes:

> Mis arrebatos deploro,
> me arrepiento, aunque ya tarde.
> Mi remordimiento es grande,
> yo no puedo más y lloro.
>
> Allá voy a descansar
> tanto como aquí he sufrido,
> a llorar, arrepentido,
> tantas culpas a llorar.[14]

De forma paralela, Speckman pone en evidencia otro elemento de las representaciones que viajaron a lo largo de la República desde la editorial enclavada en la calle Santa Teresa. Las últimas palabras de El Tigre de Santa Julia habían sido "Adiós todos, señores, perdónenme. ¡Viva México!", las cuales encerraban un claro mensaje nacionalista que permitía captar a Negrete como un individuo que, más allá de su expediente criminal, "no renegaba de su suelo" y "conservaba lazos con su pueblo y con su comunidad".[15] Esta versión de los hechos coincidió con la que publicó *El Imparcial*, pero fue diferente de la que expusieron los redactores de *El País*, quienes registraron una despedida más lacónica: "Adiós a todos".[16]

[13] Speckman, *Del Tigre de Santa Julia*…, p. 255.
[14] *Idem*.
[15] *Ibid*., p. 260.
[16] *Idem*.

PRECIOS Y GANANCIAS: OTRA MIRADA A LOS RECIBOS

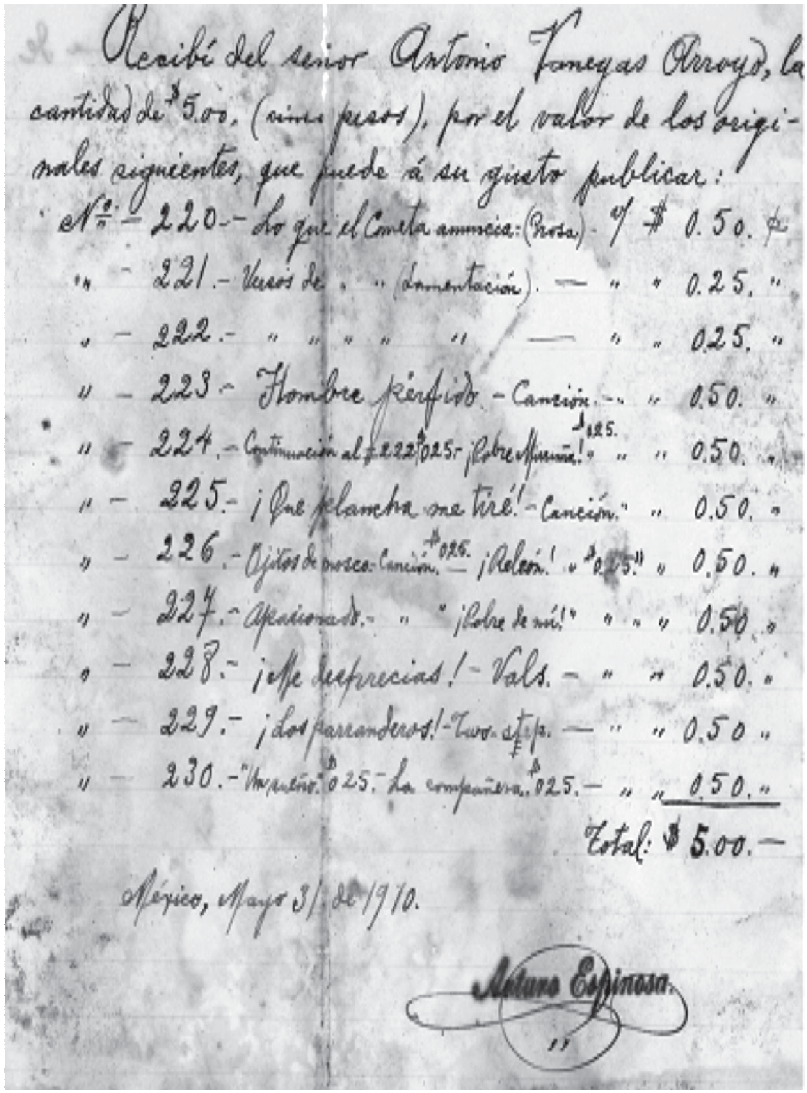
¿Cuál fue el pago recibido por cada composición? Hasta el momento las obras referidas tienen algo en común. Por cada una de ellas Vanegas Arroyo abonó la suma de 50 centavos, sin importar, como vimos en el caso de las piezas dirigidas a ser incluidas en los cancioneros, que hubieran sido fruto de la imaginación del escritor.

A pesar de este patrón pueden observarse algunas excepciones. De acuerdo con la información expuesta en un recibo del 31 de mayo de 1910, el escritor recibió 25 centavos por las obras *Ojitos de mosco*, *Un sueño* y *La compañera*. En otro firmado el 25 de noviembre del año anterior se registró que recibió la misma cantidad por la canción *La mujer del zapatero*.

Sorprende que Espinosa obtuviera la misma remuneración por piezas más extensas, cuyo proceso de copiado o adaptación hubiesen requerido más paciencia, tiempo y esfuerzo, como debió ocurrir en el caso de los cuentos. Gracias al rescate de un recibo firmado el 31 de julio de 1910 es posible saber que Chónforo cobró 25 centavos por *El arriero listo*. En esta entrega también suministró a don Antonio otros dos materiales de este género, aunque en el recibo no se especifican los títulos. La misma cifra se registró en un recibo firmado en noviembre de 1909 por un "cuento rojo"; al parecer se hace referencia a la pieza *El hechicero rojo*.

No obstante, debo señalar que en algunas ocasiones Chónforo y don Antonio acordaron por los cuentos un precio similar al asignado a las obras de actualidad como los corridos, décimas y noticias en prosa sobre Rodolfo Gaona y los bandoleros Santanón y el Tigre de Santa Julia. Así lo demuestra un vale del 10 de junio de 1910 en el que se registró que el cuento *Chasco* fue cotizado en 50 centavos, igual que el relato *Patriotismo infantil*, inscrito en un recibo con fecha del 10 de abril de 1910.

En ninguno de los documentos firmados durante el gobierno porfiriano se da cuenta de que Espinosa haya recibido un pago superior a los 50 centavos por una obra, sin importar el tema y el



Recibí del señor Antonio Vanegas Arroyo, la cantidad de $5.00. (cinco pesos), por el valor de los originales siguientes, que puede á su gusto publicar:

Nº 220.- Lo que el Cometa anuncia: (Prosa) - $ 0.50. ¢
" 221.- Versos de " " (Lamentación). — " " 0.25. "
" 222.- " " " " " — " " 0.25. "
" 223.- Hombre pérfido - Canción. - " " 0.50. "
" 224.- Continuación al ¢222 $025.- ¡Pobre Muriña! $025. " " 0.50. "
" 225.- ¡Que plancha me tiré! - Canción. " " 0.50. "
" 226.- Ojitos de mosca - Canción. $025. — ¡Relcón! " $025. " " 0.50. "
" 227.- Apasionado. - " " ¡Pobre de mí! " " " 0.50. "
" 228.- ¡Me desprecias! - Vals. - " " 0.50. "
" 229.- ¡Los parranderos! - Two-step. — " " 0.50 "
" 230.- "Un sueño" $025. - La compañera. $025. — " " 0.50. "

Total: $ 5.00.—

México, Mayo 31 de 1910.

Arturo Espinosa.

Recibo del 31 de mayo de 1910.

formato. Este hecho conduce a preguntarme si esta misma cifra fue pagada a un escritor como el oaxaqueño Constancio Suárez, quien había sobresalido por sus entregas de libretos como el "melodrama patriótico" *El Cura Hidalgo o El glorioso grito de independencia* y el "melodrama bíblico" *Caín y Abel ¡El primer crimen!*, los

cuales contaron con una extensión superior a los cuentos y canciones compuestas o copiadas por Espinosa.

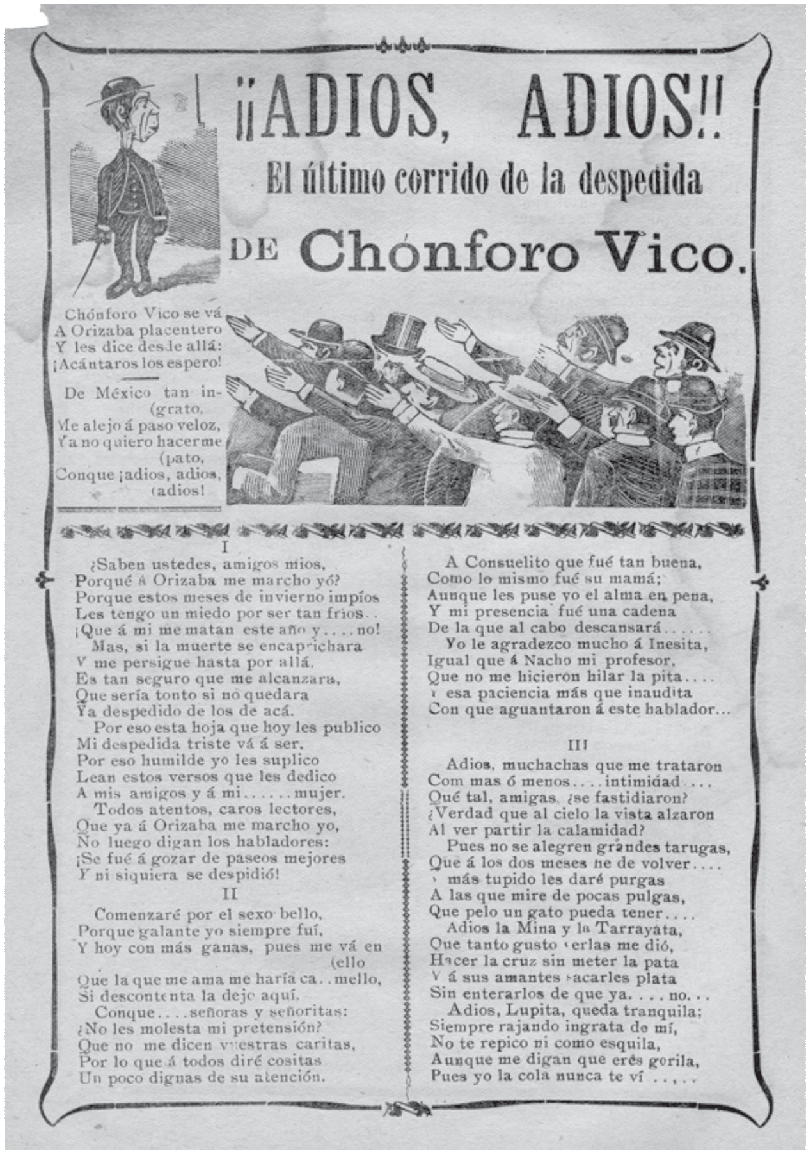
Desafortunadamente, la ausencia de recibos de otros escritores impide llevar a cabo un análisis comparado de los tratos establecidos entre el editor y sus colaboradores. El único documento de este tipo que existe hasta el momento es un recibo firmado por el grabador José Guadalupe Posada, con sellos de 1911-1912, en el que se revela que el artista de Aguascalientes ganaba 2 pesos por cada carátula. Es decir, Posada ganaba durante la Revolución maderista cuatro y hasta ocho veces más por ilustrar la portada de un cancionero que lo que percibió Chónforo en las postrimerías del Porfiriato por componer o copiar cada una de las canciones que conformaban estos folletos.

Además de revelar los precios de las obras, los recibos del escritor dan acceso a su productividad anual debido a que existía una numeración corrida de las piezas entregadas. En este sentido sobresale un vale fechado el 31 de diciembre de 1910 en el que se indica que ese año Espinosa entregó 449 obras aproximadamente, la última titulada *Suplemento de fin de año*.

EL CORRIDO DE UNA DESPEDIDA

A diferencia de otros colaboradores, Chónforo se convirtió en protagonista de las hojas publicadas por don Antonio, es decir, dejó de ser un seudónimo, un autor condenado muchas veces a los silencios del anonimato, para convertirse en objeto de representación, tanto verbal como gráfica. En 1909 la famosa editorial sacó a la luz pública una hoja volante titulada *¡Adiós, adiós! El último corrido de la despedida de Chónforo Vico*. En el impreso se incluía un retrato caricaturesco del escritor, encomendado por don Antonio a José Guadalupe Posada y una composición poética, estructurada en quintetos y firmada por Espinosa con fecha de 1909.

A lo largo de varias estrofas, él se despidió de personas que, al parecer, lo habían acompañado durante su vida en la ciudad de



¡¡ADIOS, ADIOS!!

El último corrido de la despedida

DE Chónforo Vico.

Chónforo Vico se vá
A Orizaba placentero
Y les dice desde allá:
¡Acántaros los espero!

De México tan in-
(grato,
Me alejo á paso veloz,
Ya no quiero hacerme
(pato,
Conque ¡adios, adios,
(adios!

I

¿Saben ustedes, amigos mios,
Porqué á Orizaba me marcho yó?
Porque estos meses de invierno impíos
Les tengo un miedo por ser tan frios..
¡Que á mi me matan este año y....no!
Mas, si la muerte se encapricha
Y me persigue hasta por allá,
Es tan seguro que me alcanzara,
Que sería tonto si nó quedara
Ya despedido de los de acá.
Por eso esta hoja que hoy les publico
Mi despedida triste vá á ser,
Por eso humilde yo les suplico
Lean estos versos que les dedico
A mis amigos y á mi.....mujer.
Todos atentos, caros lectores,
Que ya á Orizaba me marcho yo,
No luego digan los habladores:
¡Se fué á gozar de paseos mejores
Y ni siquiera se despidió!

II

Comenzaré por el sexo bello,
Porque galante yo siempre fuí,
Y hoy con más ganas, pues me vá en
(ello
Que la que me ama me haría ca..mello,
Si descontenta la dejo aquí.
Conque....señoras y señoritas:
¿No les molesta mi pretensión?
Que no me dicen vuestras caritas,
Por lo que á todos diré cositas
Un poco dignas de su atención.

A Consuelito que fué tan buena,
Como lo mismo fué su mamá;
Aunque les puse yo el alma en pena,
Y mi presencia fué una cadena
De la que al cabo descansará.....
Yo le agradezco mucho á Inesita,
Igual que á Nacho mi profesor,
Que no me hicieron hilar la pita....
Y esa paciencia más que inaudita
Con que aguantaron á este hablador...

III

Adios, muchachas que me trataron
Com mas ó menos....intimidad....
Qué tal, amigas, ¿se fastidiaron?
¿Verdad que al cielo la vista alzaron
Al ver partir la calamidad?
Pues no se alegren grandes tarugas,
Que á los dos meses he de volver....
Y más tupido les daré purgas
A las que mire de pocas pulgas,
Que pelo un gato pueda tener....
Adios la Mina y la Tarrayata,
Que tanto gusto verlas me dió,
Hacer la cruz sin meter la pata
Y á sus amantes sacarles plata
Sin enterarlos de que ya.....no...
Adios, Lupita, queda tranquila:
Siempre rajando ingrata de mí,
No te repico ni como esquila,
Aunque me digan que eres gorila,
Pues yo la cola nunca te ví.....

Hoja volante del taller de A. Vanegas Arroyo.

México, entre los que figuraban Consuelo, Inés y Lupita. Mencionó además los nombres de dos de sus maestros, Nacho y Manuel Centeno, a los que se suman otros amigos como Cúcuro Madri-

guera, Gregorio el estanquillero y Arnulfo, quien se desempeñaba como portero. Los versos estaban dedicados a su "mujer", un indicio para suponer que Espinosa estaba casado.

El motivo de su despedida y el lugar a donde partía eran asuntos aclarados en la primera estrofa. Según Chónforo se marchaba a Orizaba para no sufrir las inclemencias del invierno capitalino:

> ¿Saben ustedes, amigos míos,
> Por qué a Orizaba me marcho yo?
> Porque [a] estos meses de invierno impíos
> Les tengo un miedo por ser tan fríos,
> ¡Que a mí me matan este año y… no!

Como se pudo mostrar en este trabajo, se trató de una despedida temporal, ya que al año siguiente el escritor se mantuvo como un activo colaborador de la editorial.

Otros documentos revelan que su labor se extendió a lo largo de la Revolución. Entre ellos figura un recibo del 31 de julio de 1913 en el que se registra que Espinosa entregó a la imprenta corridos sobre Emiliano Zapata y una versión del libreto de la pieza teatral *El país de la metralla*. A ellos se suma una libreta fechada en 1914 con múltiples corridos, así como manuscritos con composiciones sobre Francisco Madero y la partida de Porfirio Díaz, fragmentos de una historia política desde los laberintos de la cultura popular impresa.

La muerte de su empleador el 14 de marzo de 1917 debió de ser un duro golpe para Espinosa, según lo demuestran las palabras de respeto y admiración que utiliza en su biografía para hacer referencia al trágico suceso:

> Todo mundo le quería, especialmente los vendedores o papeleros. Gente de la gleba acudía a su bondadoso corazón para aliviar un tanto su miseria. Él los ayudaba cariñoso "valeándolos", palabra muy usada en su pintoresco lenguaje y que significaba esto: cuando más necesitados estaban, él les facilitaba, a crédito, cierta

> cantidad de ejemplares de la que obtenían más del 50 % de utilidad. Pagaban lo anterior o abonaban algo, llevaban más hasta cubrir la deuda y obtener el pan nuestro de cada día.
>
> Por eso cuando falleció, innumerables cancioneros de plazuela y papelerillos fueron a hacer guardia ante su féretro y le acompañaron llorando hasta su última morada, hasta el Panteón de Dolores donde, ya cubierta la fosa, permanecieron estáticos, muchos por el mismo dolor … como que habían perdido un padre, un protector y se sentían tan huérfanos y desamparados; con el terrible fantasma al frente de la miseria, pensando que ya no habría, que ya se había acabado quien les tendiera la mano en su indigencia.[17]

Estas consideraciones no resultan sorpresivas. A lo largo de 12 años, Arturo Espinosa había encontrado en don Antonio al hombre que le abrió las puertas de un nuevo mundo, que le imprimió sus obras y le permitió, no sin poco esfuerzo, ganarse la vida con su pluma. Gracias a esa oportunidad obtuvo también la admiración de los lectores más humildes convirtiéndose en Chónforo Vico.

Tras la partida de Vanegas Arroyo, Espinosa no tuvo, al parecer, el mismo trato con su hijo Blas y Carmen Rubí. Así lo demuestra una demanda entablada en 1921 por la propia Carmelita contra el otrora colaborador de su esposo para que éste desalojara la vivienda número 4 de la casa 114, ubicada en la calzada de Guadalupe Hidalgo. El escritor había dejado de pagar la renta, la cual, según se estipulaba en el contrato, ascendía a diez pesos mensuales. Por esta causa el juez, "en cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 963 del Código de Procedimientos Civiles", falló a favor de la propietaria y el inquilino se vio obligado a abandonar el domicilio.

¿Adónde se fue don Arturo? ¿Se habrá marchado a Orizaba para huir definitivamente de los inviernos capitalinos? ¿Encontraría trabajo en otra imprenta? Lo cierto es que sus pasos se perdieron en el tiempo tras los días gloriosos de la editorial sin haber

[17] Espinosa, "Biografía…".

dejado colecciones de cartas y grandes bibliotecas con volúmenes dedicados, como aquellos personajes ilustres que son objeto de la historia intelectual y las múltiples compilaciones de algún departamento de literatura. Ante su partida, ausente de estatuas, se erige este artículo como un sincero aunque breve intento para hacerlo regresar.

BIBLIOGRAFÍA

Antúnez, Francisco (comp.), *Primicias litográficas del grabador José Guadalupe Posada: 134 ilustraciones. Aguascalientes, León, 1872-1876*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1999.

Barajas, Rafael, *Posada: mito y mitote. La caricatura política de José Guadalupe Posada y Manuel Alfonso Manilla*, México, FCE, 2009.

Barrera y Bassols, Jacinto, *El bardo y el bandolero: la persecución de Santanón por Díaz Mirón*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Berdecio, Roberto, *Posada's Popular Mexican Prints: 273 Cuts*, Nueva York, Dover, 1972.

Bonilla, Helia, *Manuel Manilla: protagonista de los cambios en el grabado decimonónico*, México, México, Conaculta, 2000.

——, "Imágenes de Posada en los impresos de Vanegas Arroyo", en Speckman y Clark de Lara (coords.), *La República de las Letras*…, México, UNAM, 2005, pp. 415-436.

——, "Fortunas e infortunios del impreso popular ilustrado por Posada", en *Posada, el genio de la estampa*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 2010, pp. 107-147.

Cardoza y Aragón, Luis, *José Guadalupe Posada*, México, UNAM, 1963.

Carrillo Azpeitia, Rafael, *Posada y el grabado mexicano: desde el famoso grabador de temas populares hasta los artistas contemporáneos*, México, Panorama, 1980.

Cedeño, Juan Carlos B., "Antonio Vanegas Arroyo: editor", en *José Guadalupe Posada Aguilar,* Chicago, The Mexican Fine Arts Center Museum, 1989.

Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Díaz Frene, Jaddiel, y Ángel Cedeño Vanegas, *Antonio Vanegas Arro-*

yo: andanzas de un editor popular, 1880-1901, México, El Colegio de México, 2017.
Espinosa, Arturo, *Biografía del Sr. Antonio Vanegas Arroyo* [manuscrito, marzo de 1955]. Acervo de la familia Vanegas Arroyo.
Estadísticas sociales del Porfiriato, 1877-1910, pról. de Moisés González Navarro, México, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, 1956.
Hernández, Francisco Xavier, "Una familia de impresores", *México al Día*, 15 de noviembre de 1944.
Hiriart, Hugo, *El universo de Posada: estética de la obsolescencia,* México, Martín Casillas, 1982.
José Guadalupe Posada: edición conmemorativa, México, Instituto Cultural de Aguascalientes–Conaculta, 2013.
José Guadalupe Posada ilustrador de la vida mexicana, México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, 1963.
López Casillas, Mercurio, *José Guadalupe Posada: ilustrador de cuadernos populares*, México, Editorial R.M., 2003.
——, *Monografía de 598 estampas de Manuel Manilla, grabador mexicano*, México, Editorial R.M, 2005.
Mora Camargo, María Elvira, *José Guadalupe Posada*, México, INEHRM, 1985.
Murillo Reveles, José Antonio, *José Guadalupe Posada*, México, Secretaría de Educación Pública, 1963.
Pérez Montfort, Ricardo, *Hábitos, normas y escándalo: prensa, criminalidad y drogas durante el Porfiriato tardío*, México, CIESAS, 1997.
Posada, José Guadalupe, La Revolución mexicana vista por José Guadalupe Posada, México, Policromía, 1960.
Posada y la prensa ilustrada: signos de modernización y resistencias, México, Patronato del Museo Nacional de Arte, 1996.
Robles, Antonio, *José Guadalupe Posada: monografía*, México, Secretaría de Educación Pública, 1969.
Rodríguez, Antonio, *Posada: "el artista que retrató a una época"*, México, Editorial Domes, 1977.
Sánchez González, Agustín, *Posada*, México, Planeta, 2008.
Speckman Guerra, Elisa, *Crimen y castigo: legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia. Ciudad de México, 1872-1910*, México, El Colegio de México–UNAM, 2002.

Speckman Guerra, Elisa, "Cuadernillos, pliegos y hojas sueltas en la imprenta Vanegas Arroyo", en Speckman y Clark de Lara (coords.), *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, UNAM, 2005.

——, *Del Tigre de Santa Julia, la princesa italiana y otras historias. Sistema judicial, criminalidad y justicia en la ciudad de México (siglos XIX y XX)*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales–Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2014, pp. 217-266.

Tyler, Ronnie C., *Posada's Mexico*, Washington, Library of Congress, 1979.

Vega y Carpio, Lope de, *El arte nuevo de hacer comedias en estos tiempos*, Barcelona, Red Ediciones, 2018.

Zuno Hernández, José Guadalupe, *Posada y la ironía plástica*, 1972.

¿QUÉ PUEDE DECIRNOS LA HISTORIA DE LAS EPIDEMIAS Y LA SALUD PÚBLICA SOBRE LA VIDA COTIDIANA?

Ana María Carrillo
Facultad de Medicina, UNAM

INTRODUCCIÓN

La enfermedad es común a todos los seres humanos; puede ir acompañada de malestar, dolor, desfiguración o discapacidad física y mental, y trastorna por ello el día a día de una persona. Como señalaba el médico e historiador suizo Henry Sigerist, la enfermedad no es únicamente un proceso biológico, sino una experiencia que puede perturbar la vida entera.[1] En ocasiones conduce a la muerte.

Pero las epidemias tienen tintes aún más dramáticos porque afectan la vida cotidiana de una comunidad, ciudad, país o región del mundo, especialmente si hablamos de las epidemias del pasado, que causaban gran número de muertes en poco tiempo, y alteraban las estructuras sociales, económicas, culturales y políticas. Cuando la enfermedad se presentaba en forma colectiva era frecuente que no quedaran suficientes personas para cuidar a los enfermos o enterrar a los muertos, que las actividades productivas y el comercio se paralizaran, que las escuelas fueran cerradas y las diversiones canceladas, y que el pueblo protestara lo mismo contra las condiciones que hacían posible la enfermedad y la muerte masiva, que contra las acciones gubernamentales o la ausencia de éstas.

En este capítulo tomaré la epidemia de cólera de 1849-1850 en México como caso. Trataré de mostrar que ésta, como otras epidemias, afectó de muchas maneras la historia del país, y puede

[1] Sigerist, *Civilización y enfermedad*, p. 9.

contribuir a nuestro entendimiento de al menos una parte de la vida cotidiana de las comunidades por las que pasó.

Es posible acercarse a una epidemia por sus rutas de propagación, el número de atacados y de fallecidos, las características que en el momento de estudio tenía la enfermedad, las explicaciones y tratamientos académicos y populares, y sus resultados. También por las medidas de salud pública, es decir, por la respuesta socialmente organizada que en el pasado se dio a determinado problema colectivo de salud.[2] Pero —como propusieron hace años Mariano Peset y José Luis Peset— el historiador de las epidemias tendría que captar la sensibilidad humana ante aquellas muertes colectivas,[3] y para hacerlo necesita acercarse a ellas con una buena dosis de empatía por los que sufren.[4]

Una trilogía común en el pasado —y aun en nuestros días— es la constituida por las guerras, el hambre y las epidemias. Todas ellas representan momentos anómalos en la vida de los pueblos y, al trastocar lo cotidiano, nos permiten descubrirlo. El cólera llegó a México en 1849, por la frontera norte, poco después de la guerra con Estados Unidos, que implicó la pérdida de más de la mitad del territorio nacional, y tuvo múltiples efectos en la sociedad. Por eso, cuando la enfermedad tocó tierras mexicanas había ya un desánimo existencial, que aquélla acrecentó como se ve en la siguiente nota:

> La guerra exterior sacrificó a nuestros hermanos en los campos de batalla, y con ella perdimos no sólo la inútil oblación de sangre, ni una dilatada parte de nuestro más rico y feraz territorio, sino hasta los timbres del honor nacional ensalzado y ennoblecido antes por mil gloriosas acciones […]. Después de la guerra y de sus dolorosos desengaños ha venido a diezmar nuestra población la terrible epidemia de cólera: los pueblos espantados demandan en

[2] *Idem*.
[3] Peset y Peset, *Muerte en España*…
[4] Goubert, "Twenty Years On…".

> vano un remedio que los ponga a cubierto de sus estragos porque la facultad no ha hallado antídoto seguro a la peste; y entretanto familias enteras bajan al sepulcro, y son consideradas dichosas por las que se quedan sin apoyo a prostituirse para escapar de la miseria. La situación del país no puede ser más triste.[5]

Y no se trataba sólo de la guerra con una potencia extranjera. En Sombrerete, la llegada del cólera en 1849 coincidió con una escasez de alimentos por falta de lluvias y con las consecuencias de la guerra con Estados Unidos, pero también con invasiones continuas de indios apaches.[6]

RUTAS Y AFECTADOS

La epidemia de cólera de 1849-1850 en México correspondió a la tercera pandemia de la enfermedad. El cólera apareció con inusual virulencia en 1840 en la India, y se extendió por todos los continentes. Como en la época no se conocía ni la causa ni la cura para el cólera, su avance se siguió con gran temor, sobre todo desde que irrumpió e hizo estragos en Europa, agravado por las revoluciones del año 48.[7] Rumbo a América salió en el otoño de ese año. Muchos migrantes viajaban hacia este continente huyendo del cólera, pero ya lo estaban incubando; otros llegaban sanos, pero el cólera los recibía. Cuarenta soldados mexicanos y sus familias, aliados de Estados Unidos y procedentes de Nueva Orleans, llevaron el cólera a Brownsville, donde murieron 120 de sus 700 habitantes permanentes. En Matamoros, del lado mexicano, 1 000 de 5 000 habitantes sucumbieron.[8]

A la epidemia de 1850 se le conoció en México como "el cólera chico", en comparación con la de 1833 —primera que afectó a

[5] *El Universal* (14-07-1850), p. 3.
[6] Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".
[7] Sólo como ejemplo, *El Universal* (22-11-1849), p. 3.
[8] Wendt, citado por Chambers, *The Conquest of Cholera*.

México y que fue denominada "el cólera grande", pues tuvo efectos dramáticos—.[9] Sin embargo, representó igualmente una crisis fuerte,[10] afectó a toda la República mexicana, y hubo estados, como Chihuahua, donde esta segunda epidemia causó más muertes que la primera,[11] o como Michoacán, donde la expansión fue más lenta pero se mantuvo durante más tiempo.[12]

Como todas las epidemias de cólera del siglo XIX, la de 1849-1850 llegó de Estados Unidos.[13] Bustamante dice que venía de Nueva Orleans y que se extendió con rapidez por la República,[14] pero no es sencillo seguir sus rutas, pues se propagó por intermedio de diferentes tipos de personas: comerciantes, militares, migrantes…, y de diferentes maneras: a pie, a caballo, en diligencia, por barco… De acuerdo con Rueda Smithers, la prensa habló de casos en San Fernando, Soto la Marina y Linares, desde enero de 1849.[15] En los primeros meses de ese año al parecer llegó a Salinas, y en abril se tuvieron noticias de enfermos en Matamoros, así como en Monterrey y Saltillo.[16] A la ciudad de Chihuahua llegó el 14 de septiembre, y entre esa fecha y el 13 de octubre fallecieron 575 personas; Cramaussel estima que de 6 a 10% de la población murió por el cólera.[17]

Sonora era entonces una zona débilmente integrada a los nuevos circuitos comerciales del México independiente; todo parece indicar que al estado llegó en 1850 con los sonorenses que habían ido a California en busca de oro, que regresaban en buques a Guaymas, y

[9] Entre los trabajos pioneros que analizaron esta epidemia, véanse Oliver, *Un verano mortal*…; Cuenya y Malvido, "La epidemia de cólera…" y Márquez, *La desigualdad ante la muerte*…

[10] Talavera Ibarra, "La muerte violenta…".

[11] Cramaussel, "El cólera…".

[12] Talavera Ibarra, "La muerte violenta…".

[13] Cuenya y Malvido, "La epidemia de cólera…".

[14] Bustamante, "La situación epidemiológica…".

[15] Rueda Smithers, *El diablo en Semana Santa*…, p. 33.

[16] Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".

[17] Cramaussel, "El cólera…".

de ahí se trasladaban a otros puntos del estado.[18] El cólera continuó en su marcha por los estados del norte de la República.[19]

En Charapan,[20] un pueblo de la sierra en Michoacán, murieron más de 80 pobladores, sin que se salvara uno solo de los atacados.[21] En Salvatierra, la situación era muy afligida: de alrededor de 300 atacados fallecieron 179 en quince días. Escribieron: "El cólera nos sigue haciendo pedazos", y reportaron que las familias estaban en la miseria, y los niños en la orfandad. En Uruapan, en diez días 60 pobladores habían sido atacados, de los cuales habían muerto 34. Se lamentaron: "Estamos malísimamente, esperando cada uno se le llegue su hora"; al parecer, algunos morían de miedo. En Zamora habían fallecido más de mil, y en Taretan casi otros tantos.[22]

Hasta el 22 de junio el cólera estuvo en su apogeo en la ciudad de Campeche; desde entonces comenzó a declinar.[23] La ciudad de Guadalajara, que había podido escapar a los estragos, finalmente fue invadida por ella.[24] Se decía que había desaparecido de Mazatlán,[25] sólo para avisar que había invadido la capital de Chiapas.[26] En octubre, cuando ya la epidemia había desaparecido de otros lugares, estaba "haciendo estragos incomparables que llenaban de espanto" en San Juan Bautista, la capital de Tabasco.[27]

Tanto por el número de pobladores que concentraba como por su significación económica y política, la llegada del cólera a la ciudad de México causó la mayor alarma. El primer diagnóstico fue

[18] Medina Bustos y Ramírez Arroyo, "La epidemia de cólera…".

[19] "Noticias nacionales", *El Fénix* (1-04-1850), p. 3.

[20] También conocido como Carapan.

[21] "El cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (1-04-1850), p. 3.

[22] "El cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (23-04-1850), p. 4. "Correo del interior [varios]", *El Siglo Diez y Nueve* (30-04-1850), p. 4.

[23] *El Fénix* (20-07-1850), p. 4.

[24] *El Siglo Diez y Nueve* (22-07-1850), p. 4.

[25] "Mazatlán", *El Siglo Diez y Nueve* (1-08-1850), p. 4.

[26] *El Universal* (7-08-1850), p. 4.

[27] *El Tabasqueño. Periódico Oficial*, San Juan Bautista (14-10-1850), p. 1.

hecho en el Hospital de San Andrés en abril de 1850; sin embargo, una comisión enviada por el Consejo Superior de Salubridad —organismo rector en materia de salud desde 1841— diagnosticó cólico miserere por comer alberjones y quelites, y no cólera.[28] Más tarde reconocieron a un enfermo que se encontraba en un mesón, y volvieron a diagnosticar cólico miserere, a causa de comer cecina y beber pulque.[29] En cambio, el reconocimiento de un difunto llevó a establecer como cólera la causa de la muerte,[30] y lo mismo sucedió con el caso de otro fallecido atendido por un médico particular.[31] Después de eso, el Consejo de Salubridad participó que la capital del país se hallaba bajo la influencia del cólera, y dictó medidas preventivas. El gobierno del Distrito Federal consideró que las propuestas del organismo eran tardías, pero éste se defendió diciendo que no había informado al gobierno de los primeros casos de cólera, porque algunas "personas inteligentes dudaban de la existencia del mal".[32]

Los miembros de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, preocupados por contabilizar el impacto de la epidemia en la población del país, elaboraron unas planillas para anotar el número de muertes, y solicitaron al gobierno federal que las distribuyera entre los gobernadores en cuyos estados había cólera.[33] En opinión de algunos, el cómputo de muertos era de exactitud matemática; no así el de atacados.[34] Por supuesto, era difícil que las muertes pasaran inadvertidas, pero muchos fallecían sin haber sido correctamente diagnosticados, o los familiares trataban de cambiar su diagnóstico.

[28] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 36, 3 ff., abril de 1850.

[29] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 33, 2 ff., mayo de 1850.

[30] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 30, 2 ff., mayo de 1850.

[31] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 34, 2 ff., mayo de 1850.

[32] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 37, 2 ff., mayo de 1850. La intención aquí no ha sido trazar todos los recorridos de la epidemia, sino señalar algunos de sus momentos más dramáticos.

[33] *El Universal* (20-07-1850), p. 4.

[34] *El Siglo Diez y Nueve* (4-07-1850), p. 2.

En algunos estados de la República, varios pueblos sufrieron los estragos de la epidemia causada por "el funesto viajero", mientras que permanecieron libres por completo otros muy inmediatos a ellos. Se había observado que saltaba algunos pueblos, quizá porque estaban muy aislados o los enfermos pasaban por ahí de largo, o viajaban por ríos que los cruzaban.

Aunque en el caso de otras epidemias o en tiempos en que no había problemas colectivos de salud solían morir más niños que adultos, durante las epidemias de cólera la mayoría de los que morían eran adultos. De acuerdo con el Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, hasta el 14 de septiembre de 1850 el número de muertos por cólera "asiático" fue el siguiente: estado de Guanajuato, 11 905; ciudad de Zacatecas, 1 288; ciudad de Aguascalientes, 1 254; ciudad de Querétaro, 1 304; Villa de Cadereyta, 304.[35] Sólo en el Distrito Federal —de acuerdo con las estadísticas oficiales— causó 10 000 muertes. En esa época había en la ciudad de México unos 200 000 habitantes.[36]

El general Juan Nepomuceno Almonte enfermó, pero sobrevivió.[37] Fallecieron de cólera personas "de la alta sociedad",[38] militares y políticos, como el joven senador Mariano Otero —uno de los autores del juicio de amparo—, que fue atacado por la tarde de un viernes y falleció el sábado en la madrugada; tenía entonces 33 años.[39] Pero si bien el cólera amenazaba a ricos y pobres, morían mucho más pobres que ricos. Algunos creían que eso se debía a que ellos constituían la mayoría de la población; muchos lo achacaban

[35] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 27, 1 f., septiembre de 1850. Esta fuente sólo proporciona estos datos.

[36] Manuel Orozco y Berra citado por Rueda Smithers, *El diablo en Semana Santa…*

[37] *El Demócrata* (27-07-1850), p. 4.

[38] Véase por ejemplo, *El Universal* (27-07-1850), p. 4. *El Universal* (8-08-1850), p. 3, dio la noticia de la muerte del presidente estadounidense Zachary Taylor, a causa del cólera morbo, "que se burló de todos los remedios del arte".

[39] *La Voz de la Religión* (5-06-1850), p. 5. También, Prieto citado por Rueda Smithers, *El diablo en Semana Santa*…, pp. 209-210.

a su mala alimentación; otros más a la falta de tratamientos. Y había quien afirmaba: "El método anterior de vida no parece que sea la causa principal",[40] aunque, sin duda, la tasa de letalidad[41] dependía en gran medida del estado general de salud de la persona.

LA ENFERMEDAD COMO CASTIGO POR LOS PECADOS

Ante la amenaza de que el cólera llegara a Puebla, el gobernador de la mitra sostuvo —como durante siglos habían hecho los representantes de la Iglesia católica— que "las pestes, las hambres y las guerras [eran] castigos que Dios envia[ba] a los pueblos por sus pecados". Como medio para implorar la divina misericordia, mandó que en todas las parroquias de esa diócesis, así como en los conventos de religiosos de ambos sexos, se celebrara un triduo con "letanías y preces dirigidas a Dios por medio de la intercesión de la tierna madre de los mexicanos, María Santísima de Guadalupe", y que concluido éste, en las mismas iglesias se cantara todos los días festivos la letanía Lauretana al Sagrado Corazón de María para la conversión de los pecadores. Y concluyó: "El verdadero arrepentimiento aplacará la ira de Dios, si su magestad llevare adelante el castigarnos como merecemos, y permitiere que la referida epidemia se presente en esta diócesis".[42]

Cuando el cólera aún no llegaba a la capital del país, en la iglesia de San Felipe Neri se celebró otro triduo: en las mañanas hubo misa y sermón, y por las tardes rosario, letanía y miserere (que en este caso era la oración de penitencia, no el cólico). Durante los tres días, personas de todas las clases sociales participaron de estas funciones religiosas, clamando la piedad del Altísimo "para que libera-

[40] "Cólera", *El Monitor Republicano* (9-04-1850), p. 3.

[41] Proporción de personas que mueren por una enfermedad entre los afectados por la misma en un periodo y área determinados. Es un indicador de la gravedad de una enfermedad.

[42] "Estado de Puebla", *El Universal* (2-07-1850), p. 2.

ra a la ciudad de México del azote". Con igual motivo se celebró un novenario en el templo de Nuestra Señora de Loreto. Los representantes de la Iglesia advertían a los fieles que el Señor tenía su brazo levantado sobre ellos, y que "para aplacar su justa ira" debían prosternarse con humildad ante los altares.[43] La gente buscaba confesar sus pecados como preparación para un desenlace fatal.[44]

Los vicios y la "disipación" eran los principales causantes de que se desarrollara la epidemia; por el contrario, el sosiego y la tranquilidad de espíritu ahuyentaban el cólera. "¿Y quién duda —preguntaba *La Voz de la Religión*— que esta tranquilidad y este sosiego le han de sentir los que se convierten de sus culpas, y arreglan cuidadosamente los negocios de su conciencia? […]".[45] Tiempo después, hasta la prensa periódica difundió que en Colotlán, la imagen del Señor San Nicolás Tolentino había llorado y, con algodones, la gente había limpiado sus lágrimas. Después de este hecho —aseveraban— había empezado a disminuir la epidemia.[46]

La imprenta de *La Voz de la Religión* publicó el cuadernillo titulado *Antídoto contra el cólera*, que contenía las jaculatorias de Jeremías para solicitar a Dios la liberación de la peste (a quien las rezare se le concederían, por cada vez que lo hiciera, 720 días de indulgencias) y dos cruces de ese mismo santo, para que se pudieran fijar en las puertas. Incluía, asimismo, reglas para precaver el cólera probadas en la República y en el extranjero, el modo de atacarle en sus principios y tres recetas para su curación. Sus propagandistas aseguraban que, "con raras excepciones, no moría ninguno de los que las tomaban".[47] Llama la atención que el cuadernillo uniera la religión y la ciencia.

Pero no sólo la Iglesia llamó a la oración. El ayuntamiento de la ciudad de Zacatecas dispuso colectar limosnas para celebrar una

[43] "Triduo", *El Siglo Diez y Nueve* (26-04-1850), p. 4. "Funciones religiosas", *La Voz de la Religión* (1-05-1850), p. 14.

[44] Talavera Ibarra, "La muerte violenta…".

[45] "Funciones religiosas", *La Voz de la Religión* (11-05-1850), pp. 1, 2 y 3.

[46] *El Universal* (24-07-1850), p. 4.

[47] "Antídoto contra el cólera", *La Civilización* (18-04-1850), pp. 3 y 4.

función a María Santísima del Patrocinio, "con el objeto de que intercediera para librar al pueblo de la epidemia del cólera".[48] En Chihuahua y en Durango los regidores organizaron procesiones para implorar el auxilio divino.[49] Y el gobierno del estado de México manifestó al vicario capitular del arzobispado la necesidad de que los curatos estuvieran provistos de suficiente número de sacerdotes para impartir los auxilios espirituales. El gobernador de la mitra contestó que libraría al efecto las órdenes correspondientes, para que los curatos estuvieran asistidos lo mejor posible, "en cuanto lo permitiera la escasez de ministros".[50]

Periódicos como *Clamor Público* y *El Monitor Republicano* se manifestaron contra las funciones religiosas y procesiones, a las que calificaron de fanatismo, y advirtieron que esas reuniones favorecían el cólera. Para *El Universal*, órgano del Partido Conservador, esos medios habían actuado como Judas, al decir que hubiera sido mejor repartir a los pobres el dinero que se había empleado en tales actos religiosos.[51]

LA MEDICINA ACADÉMICA: SUS TEORÍAS Y TRATAMIENTOS

Singer resume la teoría de las epidemias como una lucha entre las ideas del contagio y del miasma. En el siglo XIX convivían ambas teorías, pero era predominante la teoría miasmática. La primera teoría había resultado de la observación de que muchas veces enfermaban las personas que atendían a los pacientes o que estaban cerca de ellos, así como que, en ocasiones, las plagas llegaban con los viajeros. La más aceptada era la teoría que sostenía que las materias orgánicas en descomposición, los muertos y los enfer-

[48] "Zacatecas", *El Siglo Diez y Nueve* (9-04-1850), p. 4.

[49] Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…"; Cramaussel, "El cólera…".

[50] "Estado de México", *El Universal* (20-05-1850), p. 3.

[51] *El Universal* (9-08-1850), p. 1.

mos despedían "miasmas", que eran emanaciones deletéreas para el hombre.[52]

Snow desencadenó la ofensiva a favor de la idea del contagio, al publicar en 1849 su notable trabajo sobre la teoría de los gérmenes, *On the Mode of Communication of Cholera*. En él hizo notar que el cólera seguía el camino de las relaciones humanas, sin viajar nunca más rápido que las personas, y que al extenderse a una isla o continente llegaba siempre por un puerto de mar. Mostró que el cólera guarda una estrecha relación con el paso de los ríos y los lugares de distribución del agua, e intuyó que el veneno mortal penetra por la boca, con el agua o los alimentos contaminados por las deyecciones de los enfermos o las manos sucias. Afirmó que había que modificar las condiciones de vida de los pobres de Inglaterra.[53] Sin embargo, su teoría no se conoció en México durante ninguna de las epidemias del siglo XIX.[54]

Diversos artículos publicados en la prensa periódica reprodujeron los de la prensa médica, nacional o extranjera, y todos, al parecer, negaban la teoría del contagio o defendían la miasmática. Respecto de la cuarentena impuesta a un buque en Veracruz, se lee en la prensa: "Reflecsiones [*sic*] muy fuertes obran contra esa providencia, de cuya inutilidad hemos hablado más de una vez [ya que] la epidemia no es contagiosa, y por consiguiente son excusadas las prevenciones que se toman como si lo fueran".[55] El comandante general de Querétaro envió al Consejo Superior de Salubridad un mensaje en el que aseguró que el cólera no era contagioso, sino llevado por los vientos. Ésa era, quizá, la razón por la que el pueblo de Amealco, situado en la cima de un monte altísimo, no había sido afectado ni por la epidemia de 1833 ni por la que se vivía en el año 50.[56]

Otro artículo sostuvo que no era dudoso para nadie que el cólera era un envenenamiento. El aire contenía partículas orgánicas

[52] Citado por Fernández del Castillo, "El cólera asiático".
[53] Snow, *On the Mode…*
[54] Bustamante, "La situación epidemiológica…".
[55] "Cuarentena", *El Siglo Diez y Nueve* (18-05-1850), p. 4.
[56] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 29, 2 ff., junio de 1850.

que eran el agente directo para transmitir la epidemia, si bien faltaba averiguar cuál era la naturaleza del veneno, o el agente invisible contenido en la atmósfera, que penetraba en el organismo y determinaba esa horrible perturbación de todas las funciones vitales, que explicaba vómitos y deposiciones, calambres y cianosis, enfriamiento, pérdida de la voz, destrucción de las fuerzas y supresión de la secreción de la orina. E insistió: "Es necesario admitir en la atmósfera la existencia de miasmas, de húmedos efluvios, que no se conocen […] sino en los efectos desastrosos en la organización de aquellos que los respiran".[57]

En ese mismo sentido, el connotado médico y farmacéutico Leopoldo Río de la Loza afirmó que, desde el inicio de la epidemia existía en el aire "un principio particular de naturaleza básica", que abundaba más en los lugares donde se reunían más enfermos atacados de cólera epidémico. Por eso, se obtenían buenos resultados al fumigar con ácidos sulfuroso y de cloro. El cloruro obraba "descomponiendo el principio miasmático", y se apoderaba del agua que había en el vapor, que algunos médicos reconocían como una de las causas del desarrollo de la epidemia.[58]

El médico neoleonés José Eleuterio González decía que esta epidemia había durado en Monterrey cinco meses, si bien había sido menos desastrosa que la de 1833, pues había hecho la mitad de las víctimas que aquélla. Sin embargo, se habían combinado en ella "el miasma palúdico y el colérico", produciendo la "calentura perniciosa colérica". Por eso recomendaba el sulfato de quinina.[59]

Afirmar que un método provenía de la Facultad de Medicina de París le garantizaba seguidores.[60] Había algunos tratamientos más benignos que otros. Uno llegado de Rusia indicaba que se diera al enfermo cordial estimulante con menta y algunas gotas de láudano, y se le arropara para promover la transpiración. Si esto se hacía

[57] "De la naturaleza y el tratamiento del cólera. Revista Médica", *El Siglo Diez y Nueve* (2-07-1850), p. 2.

[58] *El Universal* (10-07-1850), p. 3.

[59] González, *Los médicos y las enfermedades*…

[60] *El Universal* (1-07-1850), p. 4.

al momento en que se sospechaba el cólera, "la enfermedad [podía] darse por vencida, pero si se descuida ésta hasta el último periodo, no quedará esperanza para el enfermo".[61] El médico Beistegni hacía tomar a los enfermos cada dos horas un pozuelo de infusión de vainilla, sobre todo si la basca era muy tenaz, o mascar vainilla en pedacitos.[62] El cirujano-barbero Miguel Muñoz sugería como preventivo "tomar una tacita de té verde con tostaditas de pan, o un pozuelo de agua cocida con cabezas de adormidera (amapola)". Pedro van der Linden —director del Cuerpo Médico Militar— recomendaba bebidas salinas, con sulfato y muriato de rosa, y sulfato de magnesia.[63]

De la publicidad de otros es poco lo que puede deducirse, como el método hidropático llevado por un religioso de La Habana a Veracruz. En general, los tratamientos eran enérgicos, en consonancia con la idea de que el cólera era un envenenamiento, y acrecentaban los síntomas que hubieran debido combatir. En caso de vómitos, proponía hacer vomitar más al enfermo con aceite de comer; si había evacuaciones, provocar más evacuaciones con cocimiento fuerte de semillas de linaza y calabaza, además de no dar al enfermo alimento alguno. Todo ello provocaba la deshidratación del enfermo, pero los médicos aseveraban convencidos: "El mayor número de coléricos muere por abandono, por no ser socorridos a tiempo".[64]

Los anuncios de medicamentos se hacían pasar como noticias que se repetían en varias fechas de un mismo periódico, o en varios periódicos diferentes. Artículos que promovían el método del médico Juan H. Mears, que residía en Cadereyta, defendían que con él la curación era infalible. Incluso, algunos personajes políticos declararon a favor de su tratamiento, que se comercializaba en un botiquín portátil.[65] Pero pronto hubo denuncias de que muchos habían fallecido con el método del doctor Mears, aunque él no lo

[61] "Remedio para el cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (16-10-1848), p. 3.
[62] "Nuevo remedio para el cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (1-07-1850), p. 3.
[63] *El Siglo Diez y Nueve* (4-07-1850), p. 2.
[64] *El Universal* (3-07-1850), p. 3.
[65] Véase, por ejemplo, *El Universal* (6-07-1850), p. 4.

comunicara; su método había sido funesto las más de las veces, en especial cuando hacía respirar a los enfermos la fumigación de protocloruro de mercurio.[66] Era obvio que, en cuanto al cólera, médicamente hablando había una "verdadera anarquía de opiniones", ya que circulaban por docenas los métodos curativos y preservativos, y no había dos que se parecieran.[67]

Una demanda era contratar facultativos capaces de asistir a los enfermos "coléricos", pues no lo eran todos los que tenían un título. En los hospitales, por ejemplo, se ponía la salud de los enfermos en manos de practicantes (estudiantes de medicina que trabajaban por un modesto salario).[68] Pero la mayoría de los profesionales reconocían falta de medios para combatir el mal, y que en los casos graves solía morir el enfermo independientemente del médico que lo asistiera.[69]

Algunos médicos experimentaron en los enfermos de cólera; por ejemplo, con el vejigatorio del doctor Mayer, que —informaron— había dado catorce horas de vida al moribundo, sin que aclararan en quién habían experimentado o cómo habían podido estimar tal resultado.[70]

LAS INTERPRETACIONES POPULARES

La mayoría de la población, en particular la de los pueblos indígenas, se curaba en familia o con médicos tradicionales. Llama la atención que, en Yurécuaro, el gobierno haya contratado a un facultativo, pero también a un curandero para atender a los atacados por la epidemia.[71] Hay reportes de la época de acuerdo con los cuales

[66] *El Siglo Diez y Nueve* (17-07-1850), p. 2.

[67] "Variedades. Correspondencia particular de Fortuna", *El Demócrata* (28-05-1850), p. 3.

[68] "Cólera", *El Monitor Republicano* (9-04-1850), p. 3.

[69] *El Siglo Diez y Nueve* (17-07-1850), p. 2; Castillo, "Historia del cólera…".

[70] *El Universal* (3-08-1850), p. 2.

[71] Talavera Ibarra, "La muerte violenta…".

muchos morían con los tratamientos médicos, mientras que muchos otros sobrevivían con remedios caseros, como el suero o mezquite machacado y dado a beber con sal.[72] Sin embargo, son pocas las referencias de la época que hablen sobre tales tratamientos.

Aunque en esos años la medicina académica tenía respecto del cólera muchas preguntas y pocas respuestas, se tachaba de ignorantes a los indígenas, y de supersticiones sus creencias, y los conservadores utilizaban ese supuesto "estado de ignorancia" para llamar la atención sobre "… el grave error que han cometido nuestros legisladores de concederles derechos políticos en vez de procurar por medio del cristianismo el civilizarlos".[73]

Como entonces no se conocía la causa del cólera, los trabajadores, pero también el resto de la población, buscaban cualquier situación anormal que pudiera explicar su llegada, comenzando por los fenómenos atmosféricos. En 1850, la prensa dio noticias procedentes de Salvatierra: "El Jueves y Viernes Santo tuvimos que sufrir un aire bastante fuerte, tanto, que temíamos se convirtiera en huracán, y la tarde del último día concluyó con una fuerte lluvia seguida de una nevada de consideración (no hay quien recuerde que en fines de marzo hubiera habido nunca antes otra igual), y que creo fue el mal principal para que inesperadamente comenzáramos a ver algunos casos de cólera […] El lunes 8 del actual, que amaneció la atmosfera tan cargada que a una distancia de media legua no se distinguían los cerros, se desarrolló el mal con toda su fuerza en esta ciudad".[74]

Relacionando acertadamente el consumo de agua con el cólera, y observando la alta letalidad entre los enfermos atendidos por médicos, en Querétaro se propaló la noticia de que "algunos malvados" habían arrojado enormes cantidades de veneno en la alberca que surtía de agua a toda la ciudad, y que a eso se debía la existencia en ella del cólera. También se corrió la voz de que el gobierno había dado orden a los facultativos de rematar a todos los atacados por la

[72] Medina Bustos y Ramírez Arroyo, "La epidemia de cólera…".
[73] "Morelia", *El Universal* (30-04-1850), p. 4.
[74] "El cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (23-04-1850), p. 4.

epidemia, para cortarla por ese medio. Muchos pobladores, por no beber agua, que creían envenenada, tomaban sólo licores espirituosos, lo que provocaba que se alejaran de su vida normal, y muchos otros se dejaban morir antes que llamar a un facultativo, en el temor de que cumpliera la orden que se les había dado.[75]

Una creencia común era que el miedo a la enfermedad predisponía a contraerla. Cuando la llegada del cólera a la ciudad de México fue inminente, *El Siglo Diez y Nueve* decidió no volver a dar noticia alguna sobre este padecimiento. Explicó a sus lectores que hasta entonces había informado con escrupulosa exactitud las noticias relativas a la marcha de la epidemia por diversas partes de la República, con el objeto de que el conocimiento de los estragos causados por ella sirviera a los particulares para adoptar medidas oportunas de precaución, y a las autoridades para tomar con tiempo las que le competían. Pero "ya amenazados de cerca por su invasión", creyeron oportuno no seguir informando, persuadidos de que eso no serviría más que para alterar los ánimos. E indicaron a las autoridades las providencias que debían dictar para que el terror no cundiera en la población: que el Santísimo no anduviera con campanilla, que los entierros se hicieran a las horas en que los habitantes estaban entregados al sueño, que no se repartieran ni imprimieran tarjetas de fallecimiento, que las campanas no doblaran por los muertos, que se previniera a los predicadores para que en las funciones religiosas no contristaran demasiado el ánimo de sus oyentes, y que no se permitiera la publicación de los partes en que constara el número de enfermos y fallecidos.[76]

Poco después insistieron en la idea. Argumentaron que el Consejo Superior de Salubridad había propuesto que se impidieran las conversaciones y lecturas relativas a la epidemia, a pesar de lo cual algunos periódicos de la capital continuaban dando todos los días noticias del cólera. Pidieron al gobierno del Distrito Federal que les

[75] "Vulgaridades", *El Siglo Diez y Nueve* (26-04-1850), p. 4; "Querétaro", *El Universal* (26-04-1850), p. 4.

[76] "El cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (3-05-1850), p. 4.

impusiera silencio en lo concerniente a la materia indicada, pues de lo contrario difundirían el terror y aumentarían los estragos del mal.[77]

La teoría miasmática, de acuerdo con la cual el veneno del cólera podía estar en la atmósfera, impactó al pueblo. En su obra *Escenas y costumbres mexicanas*, Juan Díaz Covarrubias habló de la epidemia en la capital del país, que se ensañaba con quienes vivían en los arrabales de la ciudad, siempre malsanos. Sus habitantes creían evitar el peligro "encerrándose [con] toda su familia en sus reducidas y humildes habitaciones, privándose hasta de tomar sus alimentos, sin abrir las puertas para renovar el aire, temerosos de que la atmósfera del exterior trajese consigo los gérmenes de aquel mal espantoso, que tanto ha vengado su saña en la desventurada México".[78]

Con frecuencia, la suspensión de actividades culturales era decidida por los propios empresarios o directores de compañías, como ocurrió con El Teatro Nacional Santa-Anna, que canceló su programación, con gran enojo de los abonados, que habían pagado por 22 funciones y consideraron injustificada la medida. Lo mismo ocurrió con la compañía franco-mexicana Monplaisir, que suspendió por un tiempo sus actividades.[79]

Las acciones gubernamentales para sanear las ciudades eran muchas veces precedidas por demandas de la prensa y del público. Como preventivo contra el cólera, *El Monitor Republicano* propuso establecer panteones en dirección contraria a los vientos; recoger el estiércol en las caballerizas de las casas en que hubiera bestias de tiro, de silla o de carga; y limpiar las atarjeas si esto era posible.[80] A propósito de este último asunto, en carta enviada a la prensa y firmada por unos vecinos, éstos denunciaron que el método para limpiar las atarjeas era asqueroso, perjudicial e indecoroso, pues hombres semidesnudos se metían en la inmundicia, y eso pasaba

[77] "Periódicos", *El Siglo Diez y Nueve* (24-05-1850), p. 4.

[78] Citado por Rueda Smithers, *El diablo en Semana Santa*…, p. 7.

[79] *El Universal* (6-06-1850 y 14-08-1850), pp. 4 y 4.

[80] "Cólera", *El Monitor Republicano* (9-04-1850), p. 3. Sugerían tomar medidas antes de que llegara la plaga, y que la policía cuidara que éstas fueran cumplidas.

en la ciudad donde tenían asiento el Consejo Superior de Salubridad y la Escuela de Medicina.[81]

Estas denuncias aumentaban durante las épocas de epidemia. Ya en tiempos de cólera en la ciudad de México, varios pobladores enviaron una carta al gobernador del Distrito Federal, donde se quejaban de la falta de higiene de las garitas de Vallejo, San Lázaro y Peralvillo; el desborde de río Tlalnepantla; las aguas encharcadas, que se corrompían y exhalaban "miasmas fétidos y pestilentes", todo lo cual convertía a la ciudad toda en un "inmenso muladar más que ciudad civilizada, que completa la tarea del cólera morbo".[82]

Algunos pensaban que los indigentes eran víctimas, "donde se ceba impunemente la peste",[83] y que ellos envenenaban la atmósfera;[84] es decir, los veían al mismo tiempo como afectados y como amenaza. Como otros consideraban que los licores embriagantes y la carne de cerdo eran responsables de la propagación del mal, criticaban a la policía que dormía y no prohibía su venta, y a "los ebrios y los glotones [que] se atosigan impunemente". Se señalaba a personas que fallaban en sobriedad y moderación, como el joven poeta Lozada, a quien comer varias frutas le había ocasionado un acceso de cólera, del que pudo recuperarse. *El Universal* esperaba que su ejemplo sirviera de lección a los aficionados a frutas y golosinas para que se aprovecharan de este caso y no fueran "por contentar un pueril antojo a dormir el sueño de la muerte".[85]

POLÍTICAS SANITARIAS ESTATALES

De acuerdo con Richard J. Evans, todas las sociedades han encontrado modos de hacer frente a la vida y a la muerte, pero esto resulta más difícil durante las epidemias, especialmente en aquéllas más re-

[81] "Policía de salubridad", *El Siglo Diez y Nueve* (29-04-1850), p. 2.
[82] *El Universal* (25-07-1850), p. 4.
[83] "El cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (12-04-1850), p. 4.
[84] Cramaussel, "El cólera…".
[85] "El Sr. Lozada", *El Universal* (30-05-1850), p. 3.

lacionadas con las condiciones sociales y económicas, de las cuales el ejemplo clásico es el cólera.[86] En Europa, la tercera pandemia se vio como confirmación de denuncias sobre las malas condiciones en que los proletarios trabajaban y vivían a mediados del siglo XIX.[87] Por eso, el cólera favoreció el surgimiento de políticas de salubridad pública, cuyo objetivo fue buscar los sectores de hacinamiento o de peligro en los recintos urbanos, y combatirlos para evitar sus efectos perniciosos en la salud de los pobladores y la economía de los países.[88]

"Para librar las habitaciones de miasmas", en todos lados se ordenó recolectar basuras, blanquear las casas por dentro y por fuera, limpiar las cloacas, fumigar con vinagre o cloruro, o con hierbas aromáticas, no bañarse en las fuentes públicas ni lavar a los caballos. Y para hacer cumplir estas y otras medidas, el Estado y los particulares reorganizaron, fortalecieron o crearon comisiones de higiene,[89] juntas de sanidad[90] o consejos de salubridad.[91] Llama la atención el caso del estado de México, donde se decidió organizar un Consejo Superior de Salubridad, constituido por tres profesores de ciencias médicas y uno de farmacia, y nombrar, igualmente, consejos en las cabeceras de partido, integrados por el prefecto, el cura párroco y tres vecinos. Por falta de facultativos se habilitaron individuos para la curación del cólera. El ayuntamiento de cada territorio debía dar aviso del número exacto de atacados de cólera, lo mismo que de fallecidos.[92]

El control italiano de la peste del siglo XIV incluía vigilancia de los desplazamientos humanos, encierro de enfermos o sospechosos de estarlo en lugares aislados, y atención médica gratuita y alimentación a los afectados.[93] Y este modelo seguía aplicándose

[86] Evans, "Epidemics an revolution…".
[87] Sigerist, *Civilización y enfermedad*.
[88] Rosen, "¿Qué es la medicina social?…".
[89] Véase, por ejemplo, Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".
[90] Argumaniz Tello, "La epidemia de cólera…".
[91] Iracheta y Lagunas, "El cólera morbus…".
[92] "Estado de México", *El Universal* (30-04-1850), pp. 2 y 3.
[93] Watts, *Epidemias y poder*…, pp. 40-41.

en el siglo XIX. Durante la epidemia de cólera, los enfermos pobres fueron llevados a hospitales, y se establecieron lazaretos en muchas poblaciones.[94] Ahí se les proporcionaban medicamentos de manera gratuita.[95]

El de los panteones fue un asunto del que las autoridades sanitarias o políticas se ocuparon en todos lados, antes, durante y después de la epidemia de cólera, pues —de acuerdo con la teoría miasmática entonces dominante— éstos eran "focos de corrupción que infeccionaban el aire que se respiraba en las ciudades", y en los que había "abundantes elementos de contagio y de muerte". Aunque desde la época colonial se habían dictado leyes que establecían la necesidad de sacar los cementerios del centro de la ciudad y llevarlos a los suburbios, éstas habían tardado en ser obedecidas, y aún se recordaban los tiempos en que cada parroquia tenía el suyo.[96]

En algunos lugares se construyeron panteones especiales. En Monterrey, antes de que comenzara la epidemia, la Junta de Sanidad había previsto que se hiciera un nuevo camposanto, porque el que existía era pequeño y ya estaba dentro de la ciudad. Efectivamente se hizo, y ahí fueron enterradas las víctimas de esta epidemia.[97] En la ciudad de Chihuahua fue establecido el campo La Merced, mientras que en Ciudad Camargo se abrió el de Santa Rosalía, el cual fue clausurado al término de la epidemia, pues se creía que la tierra del camposanto ya estaba contaminada, y podía producir nuevas epidemias.[98]

Para enterrar a los fallecidos por el cólera del año 50, en la ciudad de México se erigió el panteón de San Dieguito.[99] "Tratan-

[94] "Medidas sanitarias", *El Universal* (27-05-1850), p. 1; Cramaussel, "El cólera…"; Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".

[95] Talavera Ibarra, "La muerte violenta…".

[96] "El cólera morbo. Cementerio municipal", *El Siglo Diez y Nueve* (6-04-1850), p. 3.

[97] González, *Los médicos y las enfermedades*…

[98] Cramaussel, "El cólera…".

[99] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 20, 2 ff., junio de 1850.

do de evitar la fuga del miasma colérico", los cementerios fueron regados con una mezcla de cloruro de cal, sosa y agua, o con otra de sal común, manganeso, ácido sulfúrico y agua.[100] También en Jalisco y Zacatecas se buscó erigir nuevos cementerios, o ampliar los ya existentes y establecer en ellos lugares especiales para los fallecidos por cólera.[101]

Un panteón clausurado o alejado de los lugares donde las personas vivían era un problema para el pueblo mexicano, sobre todo en las comunidades indígenas acostumbradas a rendir culto a sus antepasados, los cuales entraban —como muertos— en la cotidianidad de los sobrevivientes. Además, buscando combatir el terror, el Consejo Superior de Salubridad de la capital, y otras autoridades políticas y sanitarias, dictaminaron la conducción oculta de los cadáveres durante la epidemia de cólera y —como había solicitado *El Siglo Diez y Nueve*— prohibieron las exequias públicas, así como los toques de viático y de campanilla, el de agonía y los dobles en los pueblos atacados por la epidemia.[102]

Al principio las autoridades insistían en enterrar a los fallecidos por cólera casi inmediatamente después del deceso; en algunos lugares apenas pasada una hora. Debido a ello, se presentaron casos de letargo, y algunas personas fueron conducidas vivas al cementerio.[103] Por eso cambiaron los reglamentos: para cerciorarse de que la muerte no era aparente, la inhumación debía hacerse después de 24 horas de ocurrida aquélla.[104]

El Consejo Superior de Salubridad de la capital dictó un Reglamento de Epidemias, para adoptar medidas extraordinarias, como la declaración obligatoria de los casos de cólera —sin distinción

[100] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 23, 1 f., 12 de julio de 1850.

[101] Argumaniz Tello, "La epidemia de cólera…"; Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".

[102] Entre otros, AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 20, 2 ff., junio de 1850; Rueda Smithers, *El diablo en Semana Santa*…; Talavera Ibarra, "La muerte violenta…"; Medina Bustos y Ramírez Arroyo, "La epidemia de cólera…".

[103] "Guanajuato", *El Universal* (29-04-1850), p. 4.

[104] Azcárate, *Bando de las medidas preventivas*…

de persona, fuero o clase—.[105] Una de las medidas propuestas por el organismo fue la de anticipar las vacaciones que se daban a los alumnos a finales de año. Las razones esgrimidas para tomar tal medida fueron el riesgo de que se mojaran los estudiantes que iban a la escuela por la tarde, el hecho de que los alimentos preparados en grandes cantidades no eran los mejores en tiempos de cólera, así como que los trabajos intelectuales muy intensos afectaban la cabeza y el estómago.[106]

En muchas poblaciones fueron prohibidos los encuentros aun en las iglesias, y hasta los ejercicios de la milicia. También, las funciones de circo, los bailes y la celebración de festividades,[107] incluso de las patrióticas, aunque en ocasiones éstas se celebraron más tarde, como ocurrió en Guadalajara.[108] Se restringieron, asimismo, las reuniones en tabernas y expendios de pulque, por lo que hubo vigilancia sobre los espacios cotidianos de los "léperos".[109]

Pero lo más duro para pobladores y comerciantes debió de haber sido la proscripción de gran número de alimentos. La prohibición de vino y licores, así como de frutas y verduras, se dio en casi toda la República en tiempos de cólera, pero en la capital fue particularmente estricta. Por bando de 19 de mayo de 1850 y a propuesta del Consejo Superior de Salubridad, el gobierno del Distrito prohibió la venta de verduras, excepto remolacha, zanahorias, rábanos, chiles poblanos, tornachiles, chiles verdes, lechugas, alcachofas, jitomates, tomates, cebollas y ajos. Yerbas, con excepción de acelgas, espárragos, perejil, tomillo, laurel, mejorana y yerbabuena. Todas las frutas. De las carnes, las dispuestas en fiambre, las saladas y fritas, todas las picadas y especialmente de cerdo y lo hecho con ellas: chicharrones, pajarillas, chorizos, salchichones, longanizas, además de tripas e hígado. Pescado,

[105] Consejo Superior de Salubridad, *Bando sobre los efectos prohibidos*…

[106] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 31, 2 ff., mayo de 1850.

[107] Cramaussel, "El cólera…". Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".

[108] "Aniversarios patrióticos", *El Siglo Diez y Nueve* (26-10-1850), p. 4.

[109] Rueda Smithers, *El diablo en Semana Santa*…, p. 198.

menos el blanco; todos los mariscos y hongos. Masas de todas las clases, pastelillos, bizcochos y cualquiera en que se empleara mantequilla, buñuelos, tamales, chalupas y quesadillas. Helados de fruta y de leche. Todo pulque que no fuera puro, chía, horchata y tepache.

Las penas para quienes contravinieran el bando iban desde dos reales hasta 25 pesos, con que se cubrirían los gastos de la epidemia, o de 1 a 50 días de grillete. El 13 de julio se ratificó la prohibición de vender frutas, lo mismo que de "todo cuanto ha sido costumbre vender en las inmediaciones de las iglesias". La pena para quien contraviniese esa prescripción se aumentó: entre 10 y 100 días de grillete si era hombre, y servicio personal de cárcel si era mujer; o una multa de 5 a 50 pesos para los gastos de la epidemia. La vigilancia estaba a cargo de los alcaldes y jefes de manzana en la capital y los ayuntamientos, y de los jefes de sección en las municipalidades del Distrito. A empresas como las tocinerías podían imponérseles multas de 25 a 200 pesos.[110] Pero, por otro lado, el Consejo solicitó al vicario capitular la dispensa de la obligación de comida de vigilia durante la epidemia de cólera, "recomendándole mucho" se sirviera acceder a lo que se le pedía.[111]

ENTRE LA SOLIDARIDAD Y EL EGOÍSMO

Por centurias, una medida precautoria frente a las epidemias era salir de los lugares atacados por ellas con tres eles: luego, lejos y por largo tiempo. En esta epidemia, lo mismo que en otras, hubo descripciones de pobladores que huían aterrorizados.[112] Pero había personas de las que, por su profesión de servicio, se esperaba se quedaran al lado de los afectados, y se consideró un escándalo que pusieran sus temores por encima de sus responsabilidades.

[110] Azcárate. *Bando de las medidas preventivas*…

[111] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 35, 2 ff., 16 de mayo de 1850.

[112] Véase, por ejemplo, la huida de pobladores de Orizaba. *El Universal* (27-07-1850), p. 4.

Entre ellos estaban los políticos. En mayo de 1850 era fundamental que el Congreso tomara decisiones en materia de hacienda, pues había sido consumido el dinero de la última amortización y no había un real en las arcas públicas; pero la epidemia aún no llegaba a la capital de la República, cuando los diputados y senadores ya estaban saliendo de ella porque no querían exponerse al cólera, y se temía que no hubiera la asistencia mínima para las sesiones. "Si esto es cierto —escribió *La Voz de la Religión*—, los diputados dan un ejemplo funesto: si porque hay algún peligro, los elegidos del pueblo abandonan sus deberes, ¿qué merecen del pueblo?… El más completo desprecio".[113]

Por su parte, *El Siglo Diez y Nueve* opinó que, por fundado que fuera el temor a la enfermedad, los políticos debían "dominarlo y exponerse al peligro, porque esa [es] su obligación, como lo [es] la del soldado exponerse a las balas en un día de batalla".[114] En julio los congresistas seguían negándose a ir a la capital hasta que hubiera plena evidencia de que había desaparecido el cólera. Se lee en *El Universal*: "Bien conocían el carácter de nuestros hombres públicos, quienes sospechaban que el Congreso no se reuniría en caso de que hubiera cólera en la capital. Había tantos motivos para desconfiar de su generosidad y patriotismo".[115]

En San Luis Potosí habían previsto que si el cólera invadía la capital del estado, el congreso se trasladaría temporalmente a la villa de San Francisco u otro punto en que no existiera la epidemia; y también que a falta de número competente de diputados, titulares o suplentes, podrían continuarse las sesiones, llamando a "los más inmediatos" que se hallaren en la capital".[116]

Un periodista criticó a los gobernantes, haciendo un juego de palabras entre el cólera y la cólera de los pueblos: "Todos tienen

[113] "Interior. Sesiones extraordinarias", *La Voz de la Religión* (4-05-1850), p. 16.

[114] Crónica de la capital. Diputados", *El Siglo Diez y Nueve* (21-05-1850), p. 4.

[115] *El Universal* (9-07-1850), p. 1.

[116] "San Luis", *El Siglo Diez y Nueve* (23-04-1850), p. 4.

hoy día su dosis de cólera; los pueblos rabian […]". E ironizaba: el problema no eran los políticos, sino "unas sillas epidémicas", pues los ministros entraban "con el corazón bueno y sano […] y en sentándose en el sillón […], adiós buenos sentimientos, allí se ahoga el patriotismo".[117] Había también quienes ligaban el cólera con la cólera divina.

Otros servicios que se consideraban indispensables durante las epidemias eran los de médicos y eclesiásticos, que debían proporcionar auxilio material y espiritual. Las autoridades gubernamentales ordenaban a los primeros poner una "M", y el vicario capitular mandaba a los segundos poner una "E", perceptible en la puerta exterior de las casas que habitaban, para que los enfermos o moribundos pudieran solicitar sus servicios. La Junta de Caridad de Morelia había decidido que se auxiliara a los pobres, y con ese fin contrató a un médico para visitarlos. También se ordenó a los conventos y las parroquias que proporcionaran su auxilio.[118] Se recordó a los médicos la obligación que tenían de curar gratis a los "epidemiados" pobres, y que si no lo hacían podían ser multados. En el estado de México, la multa iba de 2 a 10 pesos por cada enfermo que se negaran a curar.[119]

A pesar de esas disposiciones, muchas poblaciones de los estados carecieron de atención médica o auxilios espirituales.[120] La conducta de los médicos variaba. En ocasión de la epidemia de cólera en San Luis Potosí, el director del Hospital de San Juan de Dios abandonó el puesto, dejando el nosocomio abandonado. El lugar del director fue ocupado por otro médico, al lado del cual actuaron varios facultativos mexicanos y extranjeros. Y en Michoacán, mientras que unos se negaban a asistir a los indigentes atacados por el cólera, otros se prestaban con gusto a hacer ese servicio.[121]

[117] "La lotería", *El Universal* (30-11-1848), p. 4.

[118] Azcárate, *Bando de las medidas preventivas*…; "Estado de Michoacán", *El Siglo Diez y Nueve* (15-04-1850), p. 2.

[119] "Estado de México", *El Universal* (30-04-1850), pp. 2 y 3.

[120] *El Siglo Diez y Nueve* (26-07-1850), p. 4.

[121] "Médicos", *El Siglo Diez y Nueve* (19-04-1850), p. 4.

En algunos lugares, sacerdotes y facultativos habían fallecido a causa del cólera o estaban gravemente enfermos, y los que quedaban no se daban abasto.[122] Los pobladores reconocían a los sacerdotes que habían sido ejemplo de caridad, como los padres dieguinos de Tacubaya, el cura de Iguala y el párroco de Cuernavaca, a quien honraban como héroe de la epidemia, que había administrado los sacramentos a los parroquianos moribundos, hasta que contrajo la enfermedad y falleció.[123] Durante la epidemia, las hermanas de la caridad se ofrecieron para socorrer a los "epidemiados", como entonces se les llamaba, y lo hicieron en los hospitales de San Juan de Dios, San Pablo y San Andrés de la ciudad de México.[124]

Los actos caritativos provenían también de los seglares. De Campeche se reportaba que funcionaban bien la caridad pública y la filantropía.[125] Las personas donaban a veces ropa o semillas para pobres, y otras aportaciones monetarias, algunas muy generosas.[126] En Michoacán se establecieron juntas de caridad en cada cuartel mayor, encargadas de señalar un local para facilitar los primeros auxilios a los atacados, denominado "socorro para epidemiados", "sin que se abstengan los pacientes de recibir alguna lavativa".[127]

En Zacatecas se hizo una colecta casa por casa, "recordando a los pobladores que estaban obligados por las leyes divinas y las humanas", lo que parecería indicar que la solidaridad no era siempre del todo voluntaria.[128] En Cuernavaca algunas personas cari-

[122] "Correo del interior [varios]", *El Siglo Diez y Nueve* (30-04-1850), p. 4. *El Siglo Diez y Nueve* (23-07-1850), p. 4.

[123] *El Universal* (julio de 1850, p. 2). *El Siglo Diez y Nueve* (30-07-1850), p. 4. *El Universal* (28-07-1850), p. 4.

[124] *La Voz de la Religión* (1-06-1850), p. 16.

[125] *El Fénix* (1-07-1850), p. 4.

[126] *El Siglo Diez y Nueve* (16-07-1850), p. 4.

[127] "Estado de Michoacán", *El Siglo Diez y Nueve* (15-04-1850), p. 2. Véase también, Arenas Hernández, "Las rutas de contagio…".

[128] Talavera Ibarra, "La muerte violenta…".

tativas velaban a los enfermos, en cuyas casas había banderas blancas.[129] La Junta de Caridad establecida decidió asear los calabozos y encontró, con incredulidad, que los prisioneros estaban totalmente desnudos, por lo que les consiguieron mudas de ropa.[130]

Pero la epidemia de cólera también fue motivo para hacer negocios y cometer abusos. Se ofrecieron al público camisas de algodón y ropa interior de lana para preservarse del cólera, y desde luego proliferaron los elíxires infalibles y los tratamientos "milagrosos" como el Licor de Yippermann, que se expendía sólo en el almacén de medicinas de la calle de Tiburcio núm. 21; los botiquines "al moderado precio de 2 pesos y medio", que vendía la botica La Joya; el método del doctor Guillermo Ward, que valía 4 reales, o el del señor Valdés, profesor de medicina separado desde hacía seis años de la profesión para dedicarse al comercio, pero que "impulsado de su amor a la humanidad se ha dedicado al estudio del mal epidémico y formulado [un] método".[131]

En los lugares atacados por la epidemia los comerciantes escondieron y encarecieron los alimentos de primera necesidad.[132] La *Crónica de Oajaca* denunció que, ante el cólera, habían subido hasta cuatro veces el precio de las semillas, la harina, las carnes y las legumbres.[133] Lo mismo sucedió en Veracruz.[134] También en San Luis Potosí subieron de manera desmedida el precio del arroz, el pan, la carne y sobre todo el aceite, por considerarse allí este efecto como antídoto contra el cólera. El comercio estaba paralizado, el

[129] Estas banderas se empleaban en muchos lugares para señalar las casas de enfermos, y podían funcionar como focos de solicitud de ayuda, pero también como estigma.

[130] "Interior", *El Siglo Diez y Nueve* (7-08-1850), p. 1.

[131] "Cólera morbo. Licor de Yippermann", *El Universal* (1-04-1850), p. 4; "Cólera morbus", *El Monitor Republicano* (1-07-1850), p. 4; *El Siglo Diez y Nueve* (7-07-1850), p. 3; *El Universal* (12-07-1850), p. 4.

[132] *El Universal* (17-07-1850), p. 4.

[133] Citada por *El Siglo Diez y Nueve* (16-07-1850), p. 4.

[134] *El Siglo Diez y Nueve* (27-07-1850), p. 4; "Escandalosa violación de la leyes", *El Universal* (25-07-1850), p. 1.

dinero había volado, y no había control de productos que no se habían catalogado de primera necesidad, pero lo eran, como el café, el chocolate y el azúcar.[135] "Parece —denunciaba la prensa— que en todas partes se han propuesto los expendedores enriquecerse en estos tiempos de calamidad pública".[136]

RESISTENCIAS DE LOS POBLADORES

Pero la población no aceptó los abusos o las políticas sanitarias sin rebeldía. Las quejas de los afectados por la subida del precio de los alimentos de primera necesidad fueron en aumento: de la carne, por ejemplo, en algunas partes no querían ya dar cuartillas.[137] "Ya se ve que semejante tiranía deja a los pobres sin más recurso que el de tomar comestibles de los que predisponen para contraer el cólera. El remedio sólo puede ponerlo la autoridad".[138] Uno de los estados más afectados por la escasez y encarecimiento de los alimentos era Veracruz; ante la situación, el ministro de Hacienda, Manuel Payno, autorizó la introducción de víveres del extranjero en el estado. Esto alivió la situación de los consumidores, pero provocó protestas de comerciantes y agricultores, sobre todo porque no estableció el límite en tiempo o en cantidad de lo que se podía importar.[139]

Le Trait d'Union —periódico francés de la ciudad de México que circuló entre 1849 y 1897— criticó la disposición, dictada por el gobierno del Distrito Federal, de prohibir la venta de varios artículos alimenticios durante la invasión de la epidemia. Opinó que las autoridades no podían prescribir reglas para escoger sus alimen-

[135] *El Siglo Diez y Nueve* (3-08-1850), p. 2.

[136] "San Luis", *El Siglo Diez y Nueve* (21-05-1850), p. 4.

[137] Moneda fraccionaria con la que los ciudadanos podían cubrir sus necesidades diarias.

[138] "Comestibles", *El Siglo Diez y Nueve* (15-05-1850), p. 4.

[139] *El Siglo Diez y Nueve* (27-07-1850), p. 4; "Escandalosa violación de la leyes", *El Universal* (25-07-1850), p. 1.

tos a los habitantes de la población, pues lo que no debía ser sino un consejo de los médicos para prevenir los efectos del mal, se había hecho un mandato expreso de la autoridad. Según este periódico, se corría el riesgo de morir de hambre, si se tenía la fortuna de escapar del cólera.[140]

Muchos pobladores defendieron sus creencias religiosas. En la ciudad de Aguascalientes fueron notables los días del Jueves y Viernes Santo: en el primero había dispuesto el párroco que estuvieran cerrados los templos, y no fueran públicas las ceremonias, para evitar las reuniones por temor al cólera; pero la población se alarmó tanto que había ya quien pensara en derribar las puertas de las iglesias. Así es que, a fin de evitar un desorden, el ayuntamiento solicitó y obtuvo que se abrieran los templos.[141]

Cuentan Medina Bustos y Ramírez Arroyo que como falleciera el cura de Hermosillo, los feligreses quisieron enterrarlo en la iglesia, pero las autoridades políticas les dijeron que eso iba contra la normatividad. Insistieron en masa, por lo que las autoridades fueron a reunir fuerzas, y cuando volvieron el cura ya había sido inhumado en su iglesia. Estudiando la prensa, estos mismos autores encuentran que en Sonora estaban prohibidos los entierros con todas las costumbres, como los toques de agonía, dobles, repiques; pero los libros de parroquia dejan ver que con frecuencia las leyes no se cumplían.[142] Y es que para enterrar a sus deudos, muchos trabajadores estaban dispuestos a hacer grandes sacrificios y aun carecer por uno o más días de lo necesario para su subsistencia.[143]

Otro motivo de resistencia era el cierre temporal de fuentes de trabajo como medida precautoria contra el cólera. Hasta donde permiten ver las fuentes, en estos casos los trabajadores no recibían ningún tipo de apoyo para su subsistencia. Se suspendieron labores en la fábrica de tabacos de San Luis Potosí, pues existía un

[140] Citado por "Bando de prohibiciones", *El Universal* (24-05-1850), p. 4.

[141] "Aguascalientes", *El Siglo Diez y Nueve* (9-05-1850), p. 4.

[142] Medina Bustos y Ramírez Arroyo. "La epidemia de cólera…".

[143] "El cólera morbo. Cementerio municipal", *El Siglo Diez y Nueve* (6-05-1850), p. 3.

bando que estipulaba que en caso de atacar el cólera quedarían prohibidas a cualquier hora reuniones de gran número de personas, en edificios sin la ventilación necesaria.[144] También las de la fábrica de adobes de Chihuahua, pues en las excavaciones se juntaba el agua estancada, y se le consideraba fuente de miasmas.[145] En la ciudad de México se ordenó a todas las almidonerías suspender sus trabajos en el momento en que acabaran de hacer el almidón que tenían en labor, y lo mismo iban a tener que hacer las curtidurías cuando acabaran de curtir las pieles que tenían ya dispuestas.[146] Y, desde luego, estaban todos los comerciantes cuyas mercaderías se prohibían. Los taberneros y tocineros sostenían que antes de la llegada del cólera no debía prohibirse ningún alimento.[147]

Varias fuentes señalan que la población se oponía al traslado de sus enfermos a lazaretos, ya que veía a éstos, y a los hospitales en general, con antipatía. Se lee en *El Universal*: "La experiencia ha acreditado que los lazaretos no llenan el objeto a que se destinan […] por las resistencias que oponen las afecciones de familia".[148] Eso —de acuerdo con *El Siglo Diez y Nueve*— sólo favorecía que los pobladores escondieran a sus enfermos, además de que tales centros de asistencia eran focos de infección, y provocaban aflicción a los asilados, quienes tenían que presenciar en ellos el sufrimiento y muerte de sus semejantes.[149] Manuel González Urueña denunciaba que a veces se adoptaba "la medida despótica de llevar [a los atacados a los lazaretos] por la fuerza […] providencia tiránica e inhumana". Contra tal "secuestro" este médico michoacano sugería atender a los enfermos en sus casas.[150]

[144] *El Siglo Diez y Nueve* (3-07-1850), p. 2.
[145] Cramaussel, "El cólera…".
[146] Consejo Superior de Salubridad, *Bando sobre los efectos prohibidos…*
[147] "El cólera", *El Siglo Diez y Nueve* (12-04-1850), p. 4.
[148] *El Universal* (27-05-1850), p. 1.
[149] *El Siglo Diez y Nueve* (26-04-1850), p. 3.
[150] "Observaciones del Sr. Manuel González Urueña sobre el cólera morbo", *El Universal* (6-06-1850), pp. 2-3.

REFLEXIONES FINALES[151]

Las epidemias y pandemias son crisis relativamente cortas pero intensas, agravadas por la guerra y el hambre; alteran de muchas maneras la historia humana, y su estudio histórico abre caminos para conocer la vida cotidiana de las comunidades de determinado lugar y época. Las denuncias por la alarma provocada por la presencia del cólera dan cuenta de situaciones que de otro modo quizá habrían pasado inadvertidas; la suspensión de actividades habla de la existencia de las mismas, como la resistencia ante determinadas medidas o prohibiciones muestra la fuerza de las costumbres.

Con el argumento de que las epidemias son momentos excepcionales en la historia de los pueblos, las autoridades sanitarias justificaron la necesidad de intervenir en la vida cotidiana de los ciudadanos, sobre todo en la de los pobres, y empezaron a hablar de medidas como la prohibición de ingerir determinados alimentos o bebidas, o el traslado obligatorio de los enfermos a los lazaretos, algunas de las cuales se hicieron efectivas.

La epidemia de cólera aquí estudiada muestra que la religiosidad tenía un lugar importante en la vida de los habitantes del México de mediados del siglo XIX, y que los problemas colectivos de salud eran empleados para el control religioso. Para muchos mexicanos de todas las clases sociales, había un Dios castigador, al que era necesario pedir benevolencia. La Iglesia católica llamaba a la moderación en las costumbres, pero iba surgiendo también una moral laica que exaltaba la sobriedad y la templanza.

Se consideraba que preservar a los pueblos de las "pestes" era un deber de los gobiernos. Y éstos tomaron medidas preventivas, que en general no fueron eficaces, pues se desconocía entonces la causa y el modo de trasmisión del cólera, y tampoco había un tra-

[151] El libro de Ranger y Slack, *Epidemics and Ideas*…, y en particular el trabajo de Slack, "Introduction", han sido un estímulo para la realización de este trabajo.

tamiento efectivo. Debido a que la enfermedad "seleccionaba" por clase social, los pueblos llegaron a pensar que la epidemia era causada por otros "enemigos", incluyendo la profesión médica y el gobierno.

Como en general todas las epidemias del pasado, la de cólera de 1849-1850 impactó todo el tejido social. Al mostrarnos la manera en que la sociedad le hizo frente, interpretándola y reaccionado ante ella, la historia de la epidemia y de las medidas contra ésta nos da luz sobre la ideología y la mentalidad de la sociedad del México decimonónico. Nos permite percatarnos de la estigmatización de algunos enfermos y de la búsqueda de chivos expiatorios, y acercarnos al punto de vista del paciente.

Cuando el territorio nacional se declaró "libre de la fatal epidemia de cólera", no hubo iglesia donde no se celebrara una función de gracias y por todas partes se veían procesiones y se escuchaban cánticos sagrados,[152] se permitieron de nuevo el toque de dobles por los muertos y las misas de cuerpo presente,[153] fueron derogados los bandos que prohibían la venta de alimentos, los trabajadores volvieron a sus labores, y el público comenzó a asistir a diversiones, procurando así "divagar el ánimo de tantas funestas impresiones como ha tenido que sufrir en esa época calamitosa".[154] Una prueba más de la capacidad de resiliencia de los pueblos, para recuperarse de la adversidad y seguir proyectando hacia el futuro.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHSSA, fsp, se Archivo Histórico de la Secretaría de la Salud, fondo Salubridad Pública, serie Epidemiología, Ciudad de México.

[152] *La Voz de la Religión* (22-06-1850), p. 16.
[153] AHSSA, fsp, se, caja 1, exp. 25, 1 f., 2 de septiembre de 1850.
[154] *El Siglo Diez y Nueve* (21-07-1850), p. 4.

Arenas Hernández, Tomás Dimas, "Las rutas de contagio y medidas de prevención contra el cólera en el siglo XIX y la epidemia de 1849-1850 en Sombrerete, Zacatecas", en Contreras Sánchez y Alcalá Ferráez (eds.), 2014, pp. 209-230.

Argumaniz Tello, Juan Luis, "La epidemia de cólera de 1850-1851 en Guadalajara, Jalisco", en Contreras Sánchez y Alcalá Ferráez (eds.), 2014, pp. 271-293.

Azcárate, Miguel María, *Bando de las medidas preventivas que ha tenido a bien dictar el gobernador del Distrito, de acuerdo con el señor vicario capitular, venerable cuerpo de párrocos y señores alcaldes de cuartel en la presente epidemia de cholera morbus*, México, Vicente G. Torres, 1850.

Bustamante, Miguel E., "La situación epidemiológica de México en el siglo XIX", en Florescano y Malvido (comps.) *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, 1982, vol. 2, pp. 435-476.

Castillo, Felipe, "Historia del cólera en la epidemia de 1850", en Rodríguez de Romo, 1994, pp. 24-91.

Chambers, J. S., *The Conquest of Cholera*, Nueva York, Macmillan, 1938.

Consejo Superior de Salubridad, *Bando sobre los efectos prohibidos que según el… no podrán venderse durante la invasión de cholera morbus en el Distrito*, México, García Torres, 19 de mayo de 1850.

Contreras Sánchez, Alicia, y Carlos Alcalá Ferráez (eds.), *Cólera y población, 1833-1854. Estudios sobre México y Cuba*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2014.

Cramaussel, Chantal, "El cólera en el estado de Chihuahua, 1833, 1849 y 1851", en Contreras Sánchez y Alcalá Ferráez (eds.), 2014, pp. 147-178.

Cuenya, Miguel Ángel, y Elsa Malvido, "La epidemia de cólera de 1833 en Puebla", en Cuenya *et al.*, 1992, pp. 11-47.

Cuenya, Miguel Ángel, Elsa Malvido, Concepción Lugo O., Ana María Carrillo y Lilia Oliver Sánchez. *El cólera de 1833: una nueva patología en México. Causas y efectos*, México, INAH, 1992.

Evans, Richard J., "Epidemics and revolutions: Cholera in Nineteeenth-century Europe", en Ranger y Slack (eds.), 1992, pp. 149-173.

Fernández del Castillo, Francisco, "El cólera asiático", en Fernández del Castillo *Antología de escritos histórico-médicos*, 2 vols., México,

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, UNAM, vol. 1, pp. 562-587.

Florescano, Enrique, y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, IMSS, 1982.

González, José Eleuterio, *Los médicos y las enfermedades de Monterrey. Memorias, 1881. (Con adiciones del doctor J. de Dios Treviño Guerra)*, Londres, The Welcome Historical Museum and Library, 1968, pp. 91-121.

Goubert, J.P., "Twenty years on: Problems of historical methodology in the history of health", en Porter y Wear (eds.), 1987, pp. 40-56.

Iracheta, María del Pilar, e Hilda Lagunas, "El cólera morbus en cinco municipios del Estado de México, en 1850", *Papeles de Población*, 4, 15, enero-junio de 1998, pp. 149-166.

Márquez Morfín, Lourdes, *La desigualdad ante la muerte en la ciudad de México*, México, Siglo XXI Editores, 1994.

Medina Bustos, José Marcos, y Viviana Ramírez Arroyo, "La epidemia de cólera de 1850-1851 en Sonora", en Contreras Sánchez y Alcalá Ferráez (eds.), 2014, pp. 179-208.

Oliver, Lilia V., *Un verano mortal. Análisis demográfico y social de una epidemia de cólera: Guadalajara, 1833*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1986.

Peset, Mariano, y José Luis Peset, *Muerte en España (política y sociedad entre la peste y el cólera)*, Madrid, Hora H, 1972.

Porter, Roy, y Andrew Wear (eds.), *Problems and Methods in the History of Medicine*, Nueva York, Croom Helm, 1987.

Ranger, Terence, y Paul Slack (eds.), *Epidemics and Ideas. Essays on the Historical Perception of Pestilence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Rodríguez de Romo, Ana Cecilia, *Epidemia de cólera en 1850. Análisis histórico-médico de un curioso manuscrito*, México, Facultad de Medicina / Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, UNAM, 1994.

Rosen, George, "¿Qué es la medicina social? Un análisis genético del concepto", *Salud. Problema*, México, UNAM, 1885, pp. 11-25.

Rueda Smithers, Salvador, *El diablo en Semana Santa. El discurso político y el orden social en la ciudad de México en 1850*, México, INAH, 1991.

Sigerist, Henry, *Civilización y enfermedad*, México, Instituto Nacional de Salud Pública–FCE, 1987 [1ª ed., 1943].
Slack, Paul, "Introduction", en Ranger y Slack (eds.), 1992, pp. 1-20.
Snow, John, *On the Mode of Communication of Cholera*, Londres, John Churchill, 1965 [1ª ed., 1854].
Talavera Ibarra, Oziel, "La muerte violenta en Michoacán y en Uruapan. El cólera de 1833 y 1850", en Contreras Sánchez y Alcalá Ferráez (eds.), 2014, pp. 231-269.
Watts, Sheldon, *Epidemias y poder. Historia, enfermedad e imperialismo*, Barcelona, Andrés Bello, 2000.

VINO VIEJO EN ODRES NUEVOS. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA Y LO COTIDIANO

Pilar Gonzalbo Aizpuru
El Colegio de México

Hace más de cuatro siglos los pintores flamencos y holandeses descubrieron el encanto de los rincones de la vida doméstica,[1] cuando ya sus antecesores habían destacado las fiestas, los mercados y las procesiones[2] como espacios de convivencia de la gente común, los pobres y los trabajadores, la gente "sin historia", que contribuyó a forjarla. Hace poco más de doscientos años, el pueblo se adueñó de las calles, los revolucionarios impusieron su vestimenta y las nuevas formas de relación en público y en privado.[3] Los historiadores entendieron que ya no podrían limitarse a seleccionar protagonistas de sangre azul o con espadones y medallas militares; pero todavía faltaba algún tiempo para que los hombres comunes, todos, y con ellos las mujeres, los niños y los ancianos, los pobres y los marginados, encontrasen su lugar, con lo que la historia adquirió un nuevo significado. No se trataba de buscar personajes vulgares que hicieran cosas extraordinarias sino gente ordinaria viviendo su modesta cotidianidad y mostrando lo que fue la vida de nuestros antepasados, lejos de los palacios y de los campos de batalla.[4] Esa es

[1] Todorov, *Elogio del individuo…, passim*.

[2] Son bien conocidas las reproducciones de cuadros de Brueghel, con festejos y actividades cotidianas, artesanos, campesinos y escenas de la vida rural.

[3] Daniel Roche, *La culture des apparences*…

[4] Entre las muchas posibles definiciones de la esencia y los contenidos de lo cotidiano, acepto la propuesta de Norbert Elias en "Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano", en Norbert Elias y Michael Schroter (eds.) *La sociedad de los individuos.*

la historia que hacemos y que venimos haciendo desde hace más de dos décadas en el Seminario de historia de la vida cotidiana, y a ella corresponden los fragmentos que hemos reunido en este libro. Una vez más hemos tratado de escuchar los ecos de la historia en las voces de quienes nos hablan de su tiempo, y en los restos materiales que han permanecido ocultos por centurias; también nos hemos asomado a los resquicios de intimidad por los que vislumbramos los sentimientos de afecto o rencor de personajes poderosos en pugna, las aficiones, los gustos y la capacidad de adaptación de gente común, siempre atenta a retener sus recuerdos a la vez que acoge las sorpresas de la modernidad.

Han transcurrido muchas décadas desde que la nueva historia (más bien *la nouvelle histoire*) provocase una toma de conciencia en el mundo académico de los historiadores, decididos ya a afrontar el reto lanzado por Febvre y Bloch en busca de una historia más universal en sus actores y más humana en sus temas.[5] Ignoro si entre las nuevas generaciones, en el afán de actualizarse y buscar lo más moderno y lo menos conocido, se encontrará alguien que no conozca su obra. Todo es posible, pero sería una pérdida. Tras ellos y como una consecuencia natural de las inquietudes que sembraron, vino el interés por la antropología, que todavía nos seduce. Sin abandonarla, nos asomamos a la sociología e, insensiblemente, nos encontramos haciendo una historia diferente. ¿Pasará de moda algún día la recomendación de la lectura densa de nuestras fuentes?[6] ¿Olvidaremos las claves para entender el comportamiento colectivo en momentos de peligro?[7] ¿Se conservará el talante atrevido de una pregunta iconoclasta como la que cuestionaba "¿Qué tuvo

[5] Como modesto homenaje a Lucien Febvre y Marc Bloch, cercano a cumplirse un siglo de su aportación, anoto en la bibliografía sus obras más clásicas, que siguen presentes y vigentes en nuestras bibliotecas y en nuestros estudios.

[6] Reconocemos la influencia de Clifford Geertz, y su texto más conocido, *La interpretación de las culturas*.

[7] Sin olvidar a Mary Douglas y sus obras, prácticamente complementarias *Pureza y peligro*… y *Risk and Blame*…

de revolucionaria la Revolución francesa?".[8] ¿Podemos prescindir de los conceptos de valor simbólico, distinción o campo de conocimiento?[9] Hasta aquí he apuntado un somero reconocimiento de nuestras deudas, a las que debo añadir la apertura de las muchas vías de investigación que nos han proporcionado y que hemos aplicado a los más diversos temas y periodos de nuestra historia.

No me resisto a lo que las prácticas piadosas llaman o llamaban un examen de conciencia. Me atrevería a decir que en eso consisten las reuniones del Seminario de historia de la vida cotidiana, en las que procuramos desbaratar las tesis de los compañeros, y aun las propias, antes de que algún extraño lo haga. Tampoco temo a las preguntas, porque a partir de ellas podemos encontrar el camino para llegar a esas causas ocultas o a esos protagonistas de apariencia insignificante que siempre buscamos. Ante el libro que con estas páginas estoy cerrando, muchas veces pensado, discutido y revisado, puedo expresar las dudas que plantearía un crítico escéptico: acaso se haya hecho vieja la que fue nueva historia y con ella nos hemos encanecido nosotros, los que la admiramos y la secundamos; quizá la novedad se haya quedado en los títulos escandalosos o en los personajes marginales; es posible que pretendamos buscar novedades donde alguien sólo apreciaría repeticiones. En concreto: releídas una y otra vez las páginas precedentes ¿veo algo que enriquezca la visión del pasado? ¿Se vislumbran nuevas hipótesis o nuevos métodos de hacer historia? ¿En verdad lo cotidiano aporta algo que enriquece nuestra visión? Y, si en verdad existe eso que llamamos cotidiano ¿ha quedado reflejado en nuestras investigaciones y en las publicaciones individuales y colectivas del Seminario? Entre lo que nuestros antecesores imaginaron y lo que estamos realizando ¿podemos reconocer algún avance en el conocimiento de nuestro pasado? ¿Llegaron a alguna meta los proyectos ambiciosos?

[8] Así inicia Robert Darnton su obra conocida y ampliamente traducida, *El beso de Lamourette*.

[9] Cierro las referencias con algunos temas *(La distinción, La reproducción, El sentido social del gusto*) del prolífico sociólogo Pierre Bourdieu, ampliamente conocido.

Puedo comenzar por poner en duda la trascendencia de lo que nuestros textos aportan a lo cotidiano, y, de inmediato, al iniciar mi búsqueda, encuentro la mención de restos materiales antes considerados indescifrables o inalcanzables, que ahora comienzan a mostrar sus secretos, personajes ayer intocables, cuyo rostro impasible se descompone en arrebatos de ira, lamentaciones quejumbrosas o rasgos de hipocresía cortesana, estereotipos que se derrumban, pasiones que por primera vez asoman, dudas, vacilaciones, novedades y tradiciones en permanente conflicto o en precaria estabilidad. Tras la desgastada imagen de solemnidad surgen las debilidades personales, los errores escondidos y los proyectos que nunca llegaron a realizarse.

Ya en las primeras páginas reflexiono en que estamos acostumbrados a pensar que las fuentes deben ser documentos escritos, pero podemos encontrar otras diferentes, como la historia oral, que nos atrae a tiempos recientes, y la arqueología, que nos retrae a un pasado lejano. También pensamos que la utilidad de una fuente consiste en aportar datos y destacar acontecimientos, pero las imágenes (pintura, grabado, fotografía, etc.), el registro de los sonidos (partituras y viejas tonadillas rescatadas por antropólogos), las sugerencias de libros de cocina, los utensilios domésticos, objetos de ornato o piezas de vestuario que ilustran la vida cotidiana, nos dicen algo diferente, y por sí mismas constituyen un testimonio del pasado. Es fascinante descubrir la existencia de vestigios ocultos en el fondo de los mares, mirar a nuestro alrededor, en una ciudad populosa o en un poblado perdido y entender lo que los edificios, la traza urbana, el deterioro o las remodelaciones tienen que decirnos, junto a las palabras vivas de la gente que los habita, leer los objetos como si fueran las páginas de un libro y desbaratar las máscaras de quienes se acomodaron a modelos exigidos por las circunstancias. Contemplados con una mirada cercana, comprensiva y curiosa, los testimonios orales o escritos, los restos materiales y los relatos imaginarios no son piezas de un catálogo de fuentes, sino voces de un mundo que no se perdió porque forma parte de nuestra cultura.

Paso a paso, capítulo por capítulo, presto atención a la identidad de los indios peruanos en el siglo XVII, a los albores del conflicto naciente entre la fe y la ciencia, a las pugnas entre la piedad ingenua, apegada a viejas supersticiones y la ambición de reconocimiento y fama a costa de imágenes populares, a la vulnerabilidad del artificio de los modelos de convivencia aportados por la supuesta modernidad del XX o a la diversidad de caminos por los que hoy podemos conocer las formas en que se vivió la cultura popular en el pasado; desaparecen mis dudas y puedo afirmar mi creencia en lo cotidiano como medio de lograr una verdadera comprensión de nuestra historia, esa historia sin héroes ni acontecimientos, plagada de generosidades y mezquindades, la historia de quienes fueron como nosotros y, en la que, por lo tanto, podemos vernos reflejados.

Lo que algún día se dijo y lo que se calló dejó una huella que contribuye a dar forma a nuestra mentalidad.[10] Gracias a las computadoras y los teléfonos inteligentes podemos alcanzar a comprender que existen otros espacios, inaccesibles a nuestros sentidos, que constituyen "nubes" más allá del teclado mediante el que accedemos a ellas. En ese espacio se cruzan los conceptos que todavía ignoramos y las palabras que se pronunciaron en el pasado, los recuerdos propios o ajenos que podrán retornar cuando conozcamos el significado de los símbolos mediante la contraseña, el *password* para atraerlos. Las fuentes son la liga, el *link* para encontrar respuestas a nuestras preguntas.

De poco serviría catalogar los objetos, palabras y medios de expresión que pueden transmitir mensajes del pasado si no proporcionásemos ejemplos de la forma en que pueden interpretarse. Es lo que encontramos en los distintos apartados de este volumen, en los que nuestra información corresponde a descripciones

[10] El mundo académico también está sujeto a las modas, que alguna vez redujeron la historia a poemas triunfales de exaltación patriótica y hoy acepta las tradiciones de libertad y las expectativas de progreso junto al oscurantismo y las injusticias del pasado. Merece un recordatorio la obra de Giovanni Levi, *La herencia inmaterial*…

y representaciones de lo que en su momento pudieron ser realidades o falsedades, transmitidas por la memoria individual y colectiva, sustentadas en testimonios de imágenes del pasado. Resultan comprensibles, e incluso puedo compartir las razones de la crítica de quienes advierten la ineludible semejanza de lo privado con lo íntimo, lo cotidiano, lo banal y lo intrascendente.[11] La confusión se explica por la frecuencia con que los encontramos relacionados: nada más íntimo que los sentimientos y, sin embargo, esa pretendida intimidad muchas veces ha trascendido el espacio de lo individual para fundirse en formas de pensamiento, creencias y costumbres que integran nuestra cultura y pertenecen a nuestra historia. Por otra parte, al mencionar la intimidad cabe el riesgo de aplicar un concepto anacrónico de lo que hoy consideramos íntimo y hace siglos no se pretendía ni se imaginaba.[12] ¿Hasta qué punto pueden los sentimientos personales invadir el espacio público? ¿En qué ámbito se desarrollan los rencores, las ambiciones y las envidias de individuos concretos en situaciones particulares? Existe la tendencia a identificar sentimientos con sensiblería y pasiones con amores, pero el miedo, la ambición, la envidia, la soberbia, la ira… son sentimientos de agresividad y enojo, que tienen su contraparte en la amistad, la solidaridad, el altruismo… y que continuamente encontramos en nuestra historia. No pensaríamos en lo privado si no lo confrontásemos con lo público y así lo encontramos en los textos sobre los rencores y antagonismos entre autoridades, cuando los sentimientos privados invadieron las esferas del poder. Puesto que la idea de privacidad es inseparable de la que corresponde a lo público, de ahí se deriva la

[11] De nuevo es pertinente recordar un texto que ha tenido gran influencia en los estudios de la vida cotidiana, de Daniel Roche, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation dans les sociétés traditionelles, XVIIe-XVIIIe siècles*.

[12] En distintos momentos y lugares, de algún modo unido a la vida urbana y a la sociedad burguesa, surgió ese concepto de intimidad como un derecho personal y deseable. En la Francia del siglo XVIII lo ha estudiado Annik Pardailhé-Galbrun, *La naissance de l'intime*…

necesaria comprensión de lo cotidiano para entender la evolución de la historia política o social.

Los tiempos cambian, la sociedad se adapta a las novedades, mientras las comunicaciones, las técnicas y los recursos electrónicos influyen en las formas de relación entre los individuos y en la expresión de los sentimientos. La que alguna vez pudimos considerar "nuestra" cultura, parece hundirse bajo la avalancha de modas, objetos, lujos efímeros, figuras populares, formas musicales, diversiones y objetos superfluos que, en proceso lento o acelerado, ahondan la brecha entre la vida urbana y la rural. Lo cotidiano de hoy depende de instrumentos y técnicas que apenas se nos hacen familiares cuando son sustituidos por otros nuevos. Hasta hace pocos años era fácil la distinción entre lo autóctono, conservado por centurias, que alguna vez se denominó el folklore, y la cultura de masas, la que lo domina todo con sus altavoces, sus aparatos móviles y su preferencia por la imagen. Podría decir que es la historia que estamos haciendo hoy para que la estudien mañana, con la esperanza de que los testimonios enviados a esa nube de nuestros conocimientos, nuestras preguntas y nuestros descubrimientos se incorporen a una nueva mirada que conserve el recuerdo de nuestra vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

Bloch, Marc, *Introducción a la historia,* México, FCE. 1ª ed. en español, 1952, y más de 20 reimpresiones.

Darnton, Robert, *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, México, FCE, 2010.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI Editores, 1973.

——, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Nueva York, Routledge, 1992.

Elias, Norbert, y Michael Schroter (eds.), *La sociedad de los individuos. Ensayos*, Barcelona, Península, 1990.

Febvre, Lucien, *Combates por la historia,* Barcelona, Ariel. 1ª ed. en español, 1970 y más de diez reimpresiones.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000, primera edición en inglés 1973.

Levi, Giovanni, *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés en el siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990.

Pardailhé-Galbrun, Annik, *La naissance de l'intime : 3 000 foyers parisiens, XVIIe-XVIII siècles,* París, Presses Universitaires de France, 1988.

Roche, Daniel, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement, XVIIe-XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1989.

Todorov, Tzvetan, *Elogio del individuo. Ensayo sobre la pintura flamenca del Renacimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

La historia y lo cotidiano
se terminó de imprimir en abril de 2019
en los talleres de Druko International, S.A. de C.V.,
Calzada Chabacano 65, F, Col. Asturias,
Cuauhtémoc 06850, Ciudad de México.
Portada de Rosalba Alvarado.
Composición tipográfica y formación:
Socorro Gutiérrez.
Cuidó la edición Antonio Bolívar.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
SEMINARIO DE HISTORIA DE LA VIDA COTIDIANA

Las ya numerosas publicaciones del Seminario de Historia de la Vida Cotidiana nos han familiarizado con protagonistas que antes no conocíamos. Han llevado al primer plano a gente que sufría y gozaba como nosotros, y circunstancias que se imponían sin que un héroe o un villano se manifestase como el autor de tal hazaña o de tal ruindad.

Los artículos que integran este volumen dan testimonio de fuentes que habían sido desdeñadas y de búsquedas de sentimientos habitualmente ignorados. Vemos los pies de barro de algunos personajes, reconocemos la farsa de no pocas actitudes y descubrimos razones mezquinas, semiocultas por grandilocuentes declaraciones. En esta nueva nave de los locos en la que nos hemos embarcado ahora, caben por igual los modestos vecinos de un complejo multifamiliar y las testas mitradas de quienes ostentaron el poder de la Iglesia; nos sorprenden las debilidades humanas y nos identificamos con las calamidades y los conflictos. Es la historia que nos resulta familiar porque trata de vidas comunes y del acontecer de todos los días.

ISBN: 978-607-628-721-7

EL COLEGIO DE MÉXICO